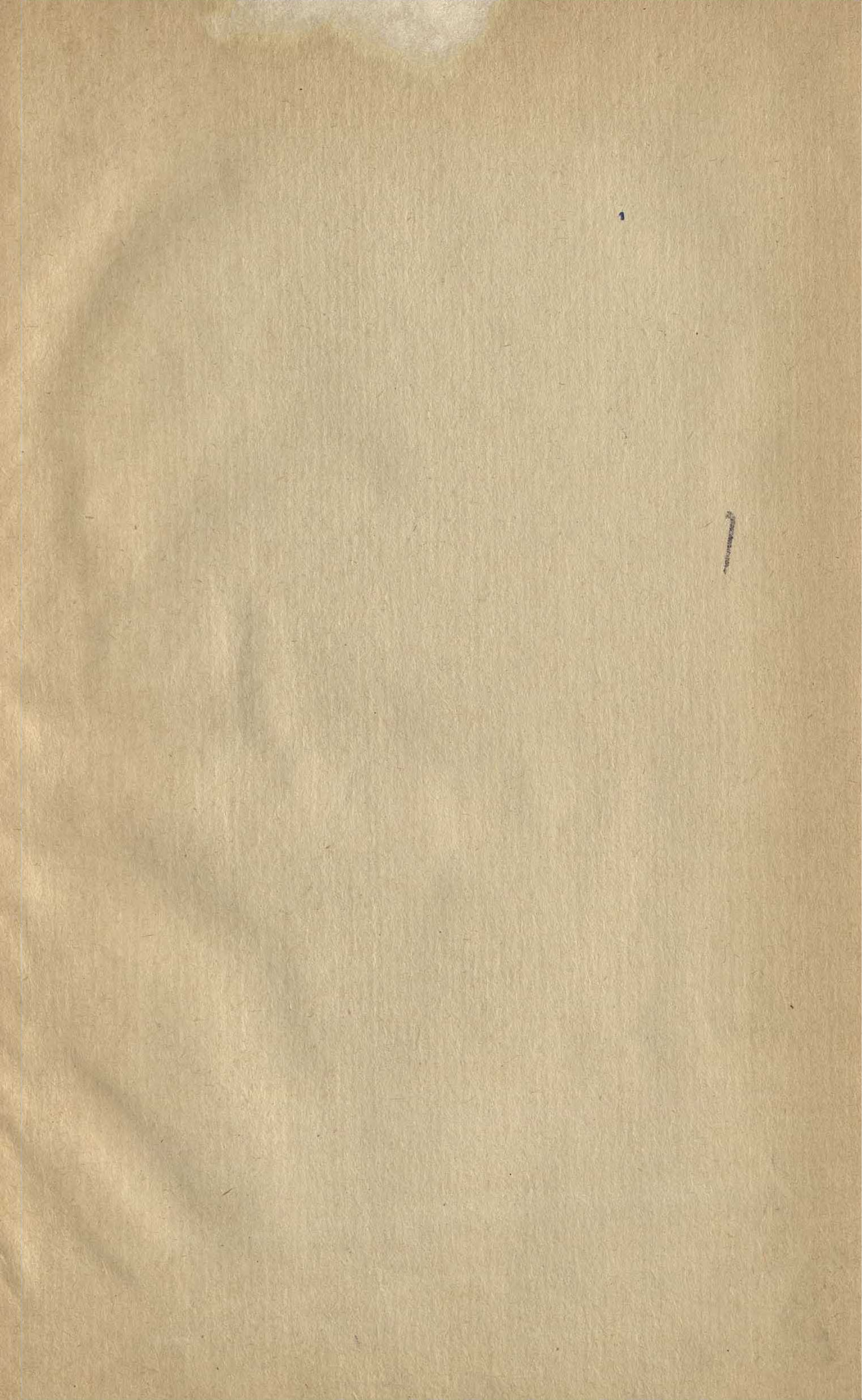


Ж. М. ГЮЙО

НРАВСТВЕННОСТЬ БЕЗ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА И БЕЗ САНКЦИИ



ПЕРЕВОД С 3-го ФРАНЦ ИЗДАНИЯ Н. А. КРИТСКОЙ ПОД РЕДАКЦИЕЙ И С ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬЕЙ Н. К. ЛЕБЕДЕВА

1923

КНИГОИЗД-ВО „ГОЛОС ТРУДА" МОСКВА

Книгоиздательство
СОЮЗА АНАРХО-СИНДИКАЛИСТОВ
„ГОЛОС ТРУДА"
Москва, Милютинский пер., 8
КНИЖНЫЙ СКЛАД: Мохавая, 22.

Выпущены в свет следующие книги и брошюры

М. Бакунин.—Избран. соч. т. I. Государственность и Анархия, биографич. очерком В. Черкезова (второе издание).

Его-же.—Т. II. Кнуто-Германская Империя и Социальная Революция, с предисловием и примечаниями Дж. Гильома (второе издание).

Его-же.—Т. III. Бернские Медведи и Петербургский Медведь; Речи и статьи по Славянскому Вопросу; Народное Дело; Речи на Конгрессах Лиги Мира и Свободы; Федерализм, Социализм и Антитеологизм.

Его-же.— Т. IV. Организация Интернационала; Политика Интернационала; Письма о Патриотизме; Письма к французу; Парижская Коммуна и понятие о Государстенности.

Его-же — Том V. „Альянс" и Интернационал. Интернационал и Мадзини.

Его-же.—Бог и Государство (разошлось).

Дж. Баррет.— Анархическая Революция.

А. Боровой.—Личность и Общество в Анархистском Мировоззрении.

К. Н. Вентцель.—Теория Свободного Воспитания и Идеальный детский сад.

Дж. Гильом. — Интернационал (Воспоминания и материалы) Том I - II.

Его-же.—Карл Маркс и Интернационал.

Эмма Гольдман.—Анархизм.

И. Гроссман-Рощин—Характеристика Творчества П. А. Кропоткина.

Ж. Грав.—Будущее Общество.

Его-же.—Синдикализм в общественном развитии.

Виктор Дав и Жорж Ивто.—Фернанд Пеллутье и Революционный Синдикализм во Франции.

С. Заяц.—Как мужики остались без начальства.

Ж. Ивто.—Азбука Синдикализма (разошлось).

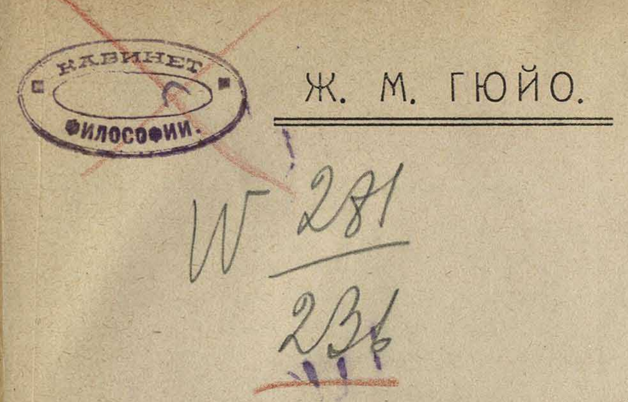
М. Корн.—Революционный Синдикализм и Анархизм; Борьба с Капиталом и Властью и др.

П. Кропоткин.—Записки Революционера. Под редакцией автора и с предисловием Георга Брандеса.

Его-же.—Речи бунтовщика, с предисловием и послесловием автора к новому изданию.

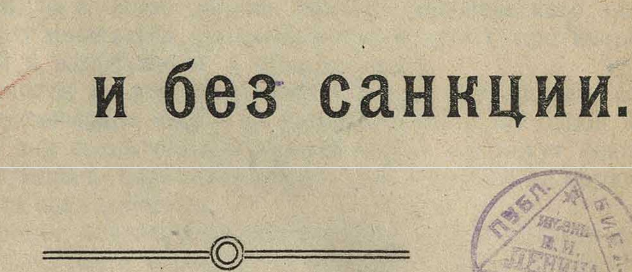
Его-же.—Хлеб и Воля, с предисловием автора к новому изданию. (Второе издание).

Его-же.—Современная Наука и Анархия (перевод под редакцией автора).



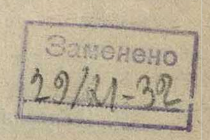
Ж. М. ГЮЙО.

Нравственность без обязательства и без санкции.





Перевод с французского Н. А. Критской под редакцией и со вступительной статьей Н. К. Лебедева.



Книгоиздательство „ГОЛОС ТРУДА“.
МОСКВА — 1923.

Главлит 12553. Тип. «Голос Труда» Тираж 1000.

нет стр. 81-82

И

без обл.

КНИГА ИМЕЕТ

Листов печатных	Общее колич. вып.	В переплетной ед. соедин. номера вып.	Таблиц	Карт	Иллюстраций	Служебн. номер	Номера списка и порядковый	1983 г.
10						7	392/10	

стр. все

Теория морали Гюйо.

Статья Н. К. Лебедева.

«Легко проповедывать мораль, но трудно ее обосновывать»,—сказал знаменитый немецкий философ Шопенгауэр. Действительно, ни в одной другой области человеческого знания нет такого множества разнообразных и часто противоречивых теорий и взглядов как в области этики.

Но, несмотря на все разнообразие этических систем, современная человеческая мысль не удовлетворяется ни одной из них. В наши дни сознательного человека уже не могут удовлетворить ни мораль церковной религии, ни позитивная мораль утилитаристов всех оттенков.

Современное человечество переживает, как в области социальной жизни, так и в сфере морального сознания, глубокий кризис, заставляющий некоторых мыслителей даже отрицать мораль и ее значение в жизни людей.

Однако, моральные побуждения, будем-ли мы признавать или нет мораль, играют огромную роль в социальной и индивидуальной жизни людей и каждый серьезный мыслитель не может пройти мимо моральных фактов.

Вот почему почти все без исключения современные философы и мыслители, отказавшись от чисто религиозного обоснования нравственности, стремятся так или иначе разрешить моральную проблему и пытаются создать новые системы этики, которые могли бы дать удовлетворительный ответ на волнующие вопросы: что такое мораль? нужна-ли она человеку? и если да, то почему человек должен жить нравственной жизнью?

Для обоснования научной и реалистической этики философы и мыслители стремятся использовать данные биологии, психологии и социологии, и хотят сделать этику естественно-научной дисциплиной. Одной из наиболее оригинальных попыток этого рода является теория нравственности талантливого французского философа Жана-Мари Гюйо.

В своей теории морали Гюйо глубоко затронул моральную проблему и его книга «Нравственность без долга и без санкции», написанная блестящим стилем, проникнутая поэзией и вместе с тем глубокой философской мыслью, окутанная легкой дымкой грусти и скептицизма, принадлежит к числу немногих произведений человеческого ума, которые заставляют человека задумываться над смыслом жизни и над вопросами морали.

Поставив своей задачей создать теорию морали на чисто научной основе, без всякой метафизики и без примесей элемента религии, Гюйо берет как основу нравственности *биологический* факт—*жизнь*. Нравственность, по мнению Гюйо, является одним из главных условий жизни, и *этика*, или наука о нравственности, с точки зрения Гюйо, есть наука о том, как сохранять жизнь, и увеличивать ее интенсивность; законы этики—это законы самой жизни.

Всякое существо, одаренное жизнью, жаждет жить, говорит Гюйо, продолжать свое бытие, развивать его, насколько это позволяют его способности, заложенные в нем силы, окружающая его среда и ее условия. Такова единственная цель, к которой неизменно влекут нас наши инстинкты и все усилия разума, Предметом наших желаний всегда бывает приращение жизни. «От первого трепета зародыша в материнской утробе, говорит Гюйо, до последней конвульсии умирающего старика все стремления человеческого существа имеют причиной *жизнь* и ее развитие; эта всеобщая *причина* наших действий, с другой точки зрения, является *следствием* жизни и ее *целью*». Мы не можем ничего желать, ни о чем мечтать, ничего делать, что не относилось бы к жизни, и все чего мы требуем—это возможности жить полной жизнью в атмосфере свободы. Закон этот является безусловным и не допускает исключения, потому что даже умервщляющий свое тело аскет делает это лишь в ожидании лучшей жизни и даже самоубийца продолжает любить жизнь в самой смерти, так как сбрасывая с себя добровольно бремя жизни, он тем самым показывает, что ему живется не так, как бы ему хотелось.

Каким же путем Гюйо из биологического факта выводит необходимость морального поведения? Здесь мы попытаемся передать в немногих словах сущность теории Гюйо.

Жизнь, говорит Гюйо, проявляется *в росте и в размножении* и поэтому имеет две стороны: прежде всего, всякое живое существо, и человек в том числе, *берет* из окружающей среды необходимые для поддержания жизни продукты *питания* в широком смысле слова,—это процесс ассимиляции или *усвоения* организмом жизненной энергии; с другой стороны,—всякое живое существо неизбежно проявляет свою деятельность, которая вызывает *трату,* расход усвоенной организмом энергии.

Чем более живое существо, говорит Гюйо, получает и усваивает, тем более оно должно тратить и расходывать—таков основной закон жизни.

Жизнь сохраняется, говорит Гюйо, как огонь—только передаваясь и распространяясь. Это приложимо как к жизни духовной, так и к физической. Человек не может жить не входя в сношения с другими людьми. Чем полнее его жизнь, тем больше она переплетаетея с жизнью других людей. Счастье человека не может быть узко-личным, так как оно обусловливается счастьем всех его окружающих людей. Человек может быть счастлив лишь тогда, когда он живет полной и разнообразной жизнью, а жизнь может быть полной и разнообразной только тогда, когда человек живет не только для себя одного, но и для других. В биологическом законе усвоения и траты энергии,—ассимиляции и дезассимиляции—то есть в своего рода биологическом *равновесии* Гюйо видит основу морали и в своей книге стремится при помощи этого закона об'яснить и истолковать все проявления морального поведения.

Человек стремится действовать нравственно, говорит Гюйо, не потому, что к этому его побуждают выгода или польза, или желание получить награду и похвалу, а просто потому, что так поступать его заставляет чувство внутренней потребности, запас накопленной энергии. «У нас, говорит Гюйо, больше слез, чем нужно для наших личный страданий, и запас наших радостей не исчерпывается отпущенным на нашу долю счастьем. Великодушие неотделимо от самой природы человека, без него человек умирает, внутренно засыхает. Подобно тому, как цветок должен цвести, хотя за цветением следует смерть, человек должен поступать нравственно, ибо нравственность, бескорыстие—это цвет человеческой жизни.

Стремясь основать свою теорию морали на естественных биологических принципах, Гюйо исключает из своей теории всякую идею *должного* и вместе с тем отрицает и идею *санкции*.

Не признавая в области морали ни «долга», ни «санкции», Гюйо доказывает в своей книге, что человек совершает нравственные поступки не потому, что он *должен* так поступать, а потому, что он *может*. Эта внутренняя потребность человека проявлять свои силы во вне может, по мнению Гюйо, вполне заменить собою чувство долга. На страницах своей книги Гюйо и пытается доказать, как в нас зарождается и развивается под влиянием внутренней необходимости нравственное чувство.

Однако, теория морали Гюйо, несмотря на весь свой биологизм, отличается глубоким идеализмом и Гюйо, критикуя пессимизм и пассивность, горячо призывает человека к активной и действенной жизни. Его критика богословской и мета-

физической морали, морали основанной на долге и принуждении, отличается глубиной философской мысли. Протест Гюйо против принудительной морали, основанной на принципах возмездия и награды, является большой философской заслугой.

Действительно, сознание современного человека, освобожденное от всех метафизических и церковно-религиозных суеверий и предразсудков, не может мириться с тем, чтобы в области моральных отношений господствовало принуждение или авторитет. Наше сознание говорит нам, что там, где есть какая либо власть или авторитет, там нет и не может быть моральных отношений в собственном смысле этого слова. Моральным может быть назван лишь такой поступок, который совершается человеком не в силу каких либо *внешних* принуждений, а по *внутреннему* сознанию, что так нужно поступить. Нравственный закон существует только в нашем сознании.

Древняя религиозная мораль, бывшая бессознательным выражением интересов рода, целого, *предписывала* отдельной человеческой личности моральные «заповеди», нарушение или неисполнение которых каралось не только здесь на земле, но и в предполагаемой загробной жизни. Но вместе с ростом личности и с развитием сознания старые формы морали постепенно отживали и мораль, основанная *на каре или награде*, переставала удовлетворять передовые умы человечества. Еще Христос понял всю безнравственность такой морали и говорил своим ученикам—«какая заслуга в том, что вы делаете добро, ожидая за это награды; так поступают и язычники», т.-е. люди не озаренные светом истинного сознания.

Моралисты нового времени, сознавая также аморальность нравственности, основанной на угрозах наказания или на обещании награды, отвергая церковно-религиозную мораль, не могли однако отрешиться от принципа *воздаяния* в области морали. Вследствие этого они стали учить, что исполнение моральных требований *полезно* для самого человека, ибо моральная жизнь способствует *счастью.* Отрицая божественное происхождение чувства морального долга, мыслители позитивисты, утилитаристы и социалисты создали новый вид моральной обязательности—*долг перед обществом. Бог* древней морали был заменен в новейших теориях нравственности *обществом* и во имя блага этого общества человеку говорили: «ты должен поступать таким-то образом, жертвуя ради блага общества своими личными интересами».

Однако, сознание передовых людей современности все чаще и чаще приходит к заключению, что и требования морали, основанной на социальном долге, иногда бывают очень далеки от истинной нравственности; так, во имя блага общества, партии или класса, совершаются явно антиморальные поступки

—убийства людей, и всякого рода насилия над отдельными человеческими личностями. Никогда, быть может, моральная проблема Креона и Антигоны не имела такой трагичности, как в наше время господства позитивной морали и социалистических идей.

В своей критике систем морали, основанных на долге и санкции, Гюйо был прав лишь отчасти. Отвергая долг и санкцию религиозной и позитивной морали, Гюйо хотел обосновать мораль вообще без категории *должного*,—и в этом, по нашему мнению слабая сторона теории Гюйо. На самом деле, понятие *должного* логически и неразрывно связано с самой сущностью нравственности: нравственным мы называем именно все то, что мы переживаем и мыслим в форме *долга, долженствования*. Этика предполагает, что человек ставит себе цели, идеал, но цель и идеал есть не то, что *существует*, а что должно существовать. Этика есть наука не о *сущем*, а о *должном*, вот почему она никогда не может быть естественно научной дисциплиной.

Если бы какой нибудь моралист, как например, Ницше, учил нас отказаться от исполнения всякого рода моральных заповедей и предписаний, то самое это учение об *аморальности* имело бы характер нового морального *долга*—мы *должны* не выполнять требований обычной морали. Теории морали без элемента *должного* быть не может. К этому убеждению, впрочем, пришел и сам Гюйо; анализируя сущность нравственности, он почувствовал, что без долга не может быть морали, и поэтому, начав с безусловного отрицания долга, он, в конце концов, должен был признать и допустить некоторые как он называет, «эквиваленты» долга.

Но, здесь Гюйо, стремясь стоять на биологической точке зрения, допустил по нашему мнению снова некоторую ошибку происхождение и зарождение в нас чувства морального долга Гюйо хочет об'яснить исключительно, только физиологическими причинами. «Полные сил, говорит он, мы чувствуем потребность в деятельности, в проявлении этих сил, и эта «внутренняя необходимость» порождает в нас, по мнению Гюйо, своего рода чувство обязанности, некоторое моральное давление, которое, переходя затем в область сознания, превращается в идею должного.

Такое узко-физиологическое об'яснение происхождения чувства долга нельзя признать правильным; возможно, и даже вероятно, что чисто физиологические причины играют известную роль в создании чувства долга и моральной обязательности, но нельзя всецело приписывать происхождение морального долга исключительно физиологическим причинам, в области морали главную роль играют, по нашему мнению, психологические факторы. Нравственность представляет продукт, главным образом, психической работы человека; моральный долг зарождается в

нас не от избытка жизненной энергии, но от более или менее сознательного отношения к самим себе и к своим ближним. Избыток своих сил человек может прекрасно направить и не на пользу других, а, как это и бывает в большинстве случаев, исключительно в сторону удовлетворения своих чисто-эгоистических интересов.

Нравственность тесно связана с *исканием и борьбой* и моральный поступок всегда является, имея, конечно, свои корни в био-социальной жизни, результатом сознательной работы нашего ума; элемент *оценки*, также как и элемент *долга*, неизбежно является, присущим морали. Вот этих то элементов *борьбы, искания и психологической оценки* мы и не находим в теории морали Гюйо; даже высшее выражение таких моральных актов, как полное самоотвержение и жертвование своей жизнью, Гюйо стремится об‘яснить биологически и сознание морального долга в таких поступках хочет заменить «стремлением к риску и жаждой испытать опасность—которые являются у современного человека отголосками первобытной жизни, когда предки человека были вынуждены в борьбе за свое существование ежечасно рисковать и бороться со всякого рода опасностями».

Подобное об‘яснение высоких моральных актов самопожертвования не может удовлетворить человека. Моральные подвиги, чтобы быть действительно моральными, должны являться результатом сознательной внутренней работы человека. Сознательный человек сам создает «заповеди» своего поведения; без внутреннего сознания того, что *я обязан* поступить в таком-то случае так-то, не может быть истинно моральных поступков, вот почему моральная санкция не может быть внешней силой. Нравственная проблемма не может быть решена ни обществом, ни государством—эта проблемма человеческого *я* чувствующего свою органическую связь с обществом, и с космосом и стремящегося к идеальному совершенству и к всестороннему развитию своих сил и способностей.

В этом отношении Гюйо был совершенно прав, считая целью нравственности всестороннее развитие человеческой личности, но Гюйо остановился на пол-дороге и не добавил, что всестороннее развитие человеческой личности тесно связано с усовершенствованием, развитием более справедливых форм социальной жизни, с увеличением в общественной жизни элементов свободы и с уменьшением элементов власти и авторитета.

На самом деле, нет в мире более безнравственного факта, как разделение людей на властителей и подвластных, на управляемых и правителей, ибо такое разделение общества больше всего мешает развитию и совершенствованию личности. Всякая власть, подавляя свободу саморазвития человека,

приводит неизбежно, рано или поздно, к вырождению общества, так как при существовании социального неравенства морально вырождаются не только рабы, теряющие в рабстве способность к активной и творческой жизни, но и рабовладельцы, не только подвластные, но и сами властители, так как в рядах властвующих—власть и неограниченная свобода проявления своей воли над другими людьми, неизбежно порождает стремление к деспотизму и вызывает психологические извращения. Это приводит, рано или поздно, к полнейшему распаду человеческой *личности*, с таким трудом вознесенной человечеством над уровнем первобытной животности. Вместе с распадом и регрессом личности понижается и жизненность общества. В этом заключается вся трагедия человеческой истории, и разделение людей на «господ» и «рабов» было одной из главных причин крушения всех исчезнувших цивилизаций.

Моральная задача каждого из нас заключается в том, чтобы прежде всего искоренить в самих себе зародыши «раба» и «властителя» и способствовать водворению на земле справедливости, свободы и равенства. Только с установлением в обществе «равных для всех прав и обязанностей» возможно будет полное и всестороннее развитие человеческой личности и создание не призрачного, а действительного царства свободы.

В теории морали Гюйо есть еще один недостаток, на который мы должны указать. Гюйо, призывая человека к проявлению активности, к расширению своей личности, к щедрому расходованию энергии не указывает точно и определенно *на что* именно должно быть направлено расходование жизненных сил. Призыв Гюйо, может быть истолкован и в узко-эпикурейском смысле. Во избежание недоразумений, Гюйо должен был бы прибавить, что наша активность должна выражаться в *свободном творческом труде*. Творческий труд представляет огромную моральную силу и является одной из главных основ истинно человеческой морали. Необходимо, однако, помнить, что моральную силу имеет только *свободный* и *творческий* труд; труд же подневольный, из под-палки и нелюбимый не действует морально возвышающим образом на человека, но, наоборот, принижает его и разрушает человеческую личность.

Большинство философов и мыслителей, даже мыслителей социалистов и анархистов, обыкновенно считают труд только хозяйственным и экономическим фактором; но, в действительности, труд настолько же моральное явление, насколько и материальное; материальные результаты труда—лишь внешнее выражение той внутренней психо-моральной деятельности нашего организма, которая только одна служит источником нравственности и счастья.

В новом свободном обществе, идеал которого рисуется

уже культурному человечеству, *свободный труд* должен стать краеугольным камнем всей социальной жизни, сделавшись моральной и физиологической потребностью каждого взрослого и здорового человека. Моральная обязанность каждого из нас в настоящий момент и заключается в том, чтобы способствовать созданию *условий* для свободного развития и проявления всех духовных способностей каждого человека.

Однако, несмотря на все указанные выше недостатки книга Гюйо о морали является в высшей степени ценной, особенно в наше время, когда вопросы морали встали перед человечеством во всей остроте. Мировая война, экономическая разруха и поток революции разрушили старые и подгнившие устои буржуазно-капиталистического общества и показали всю несостоятельность традиционной морали. Наше время полно трагических переживаний; человечество проходит эпоху великих моральных катастроф; перед современным человеком встают и требуют разрешения десятки вопросов, затрагивающих моральную проблему с той и другой стороны. В поисках разрешения этой проблемы книга Гюйо помогает осветить очень многие вопросы.

Несмотря на некоторый уклон автора к либеральному индивидуализму, его книга глубоко революционна в истинном значении этого слова. Гюйо талантливо вскрыл всю несостоятельность религиозной, метафизической и позитивной морали. В то же время книга Гюйо представляет философский протест против всякого рода догматических пут в области нравственности, стесняющих и связывающих свободу человеческой мысли и активности. А это особенно дорого в наше время.

Н. Лебедев.

Москва. 18 Марта 1923 г.

Предисловие автора.

Один остроумный мыслитель сказал, что цель воспитания состоит в том, чтобы привить человеку «предразсудок добра». Эти слова вполне выявляют основу обычной морали. Но для философа этого недостаточно,—в поведении человека не должно быть, ни одного поступка, в котором критическая мысль не отдавала бы себе полного отчета; необходимо, чтобы всякий моральный поступок человека мог быть разумно об'яснен и чтобы каждое моральное обязательство имело свое логическое основание.

В нашей книге мы предполагаем исследовать — чем была бы и до каких пределов может развиться нравственность, освобожденная от всяких «предразсудков»,—и в которой все ее положения были бы логически и научно обоснованы и подвергнуты верной оценке. Если большинство философов, принадлежащих к утилитарной, эволюционной или даже позитивной школам не смогли до сих пор вполне разрешить поставленную ими моральную проблему, то это произошло, главным образом потому, что они считали рационалистическую нравственность, как бы равнозначной обычной морали, охватывающей ту же область и обладающей почти столь же «принудительным» характером, как и обычная мораль. Но это невозможно. Наука, ниспровергая догмы различных религий, не стремится заменить их новыми догматами.

Если мы будем рассматривать вопрос о научной нравственности, то-есть морали, основанной только на том, что *известно*, о ее отношении к обычной нравственности, то мы никоим образом не можем прийти к заключению, что научная мораль должна непременно и во всем совпадать с обычной моралью, складывающейся в значительной мере из чувств или *предвзятых положений*.

Для того, чтобы согласовать эти два различных вида нравственности Бентам и его последователи часто извращали факты действительности — и в этом была их главная ошибка. Весьма легко понять, что область рационального доказательства более ограничена, чем область нравственного действия, и что в жизни встречаются случаи, когда чувствуется недостаток в

определенных рациональных правилах. До сих пор в таких случаях человек руководствовался обычаем, инстинктом, чувством. Можно следовать им и впредь, необходимо лишь выяснить, что поступая так, человек повинуется не какому то мистическому долгу, а благороднейшим импульсам своей природы и в то же время справедливым требованиям социальной жизни.

Нельзя опровергнуть научную истину тем, что мы будем доказывать, что наука ограничена и не всемогуща. Напротив, ограничение области наук очень часто необходимо для того, чтобы придать научной истине большую достоверность; так, например, химия — ничто иное как алхимия, ограниченная доступными наблюдению фактами. Точно также мы считаем, что чисто научная нравственность не должна претендовать на то, чтобы быть всеоб'емлющей и расширяя свою область, она, должна стремиться к более точному ограничению своих пределов. Научная мораль должна ясно и откровенно заявить: в таком то случае я ничего не могу *предписать* вам и принудить вас исполнить это во имя долга. Нет более обязательства, нет высшей санкции; обсудите свои инстинкты, наиболее сильные свои симпатии и антипатии, составьте себе какие угодно метафизические гипотезы о сущности вещей, о судьбах существ и о вашей собственной; с этого момента вы предоставлены самим себе и можете сами создавать моральные правила поведения. Свобода в области морали заключается не в отсутствии моральных правил, но лишь в устранении принудительных предписаний во всех случаях, когда эти предписания не могут быть научно и логически обоснованы.

Здесь начинается в нравственности область чисто философского умозрения, которое положительная наука не может ни упразднить всецело, ни заменить его чисто научными доводами.

Когда вы поднимаетесь на высокую гору, то часто случается, что вас в известный момент окутывает облако, скрывающее вершину горы и на время вы остаетесь затерянными во мгле. То же бывает и на высотах мысли: известная часть морали, которая сливается с метафизикой, быть может навсегда останется для нас скрытой в тумане и наша задача состоит только в том, чтобы точно определить, где начинаются эти заоблачные высоты нравственного мира, в котором рациональная мысль с ея методами оказывается бессильной.

Между новейшими трудами по нравственности наиболее ценными с нашей точки зрения являются «Основы нравственности» Спенсера, «Феноменология нравственного сознания», — Гартмана и «Критика современных систем морали», — Фуллье. Несмотря на все различие мировоззрения авторов названных сочинений, все эти произведения имеют между собою нечто общее, а именно, все они, с одной стороны, служат прекрасным

доказательством того, что натуралистическая и позитивная нравственность не имеют в своей основе непреложных и неизменяемых принципов, которые были бы санкционированы свыше, и выполнение которых было бы связано с внешним принуждением; а с другой стороны, если научная мораль и выставляет известные принципы и правила поведения, то обосновывает их обязательность чисто условно. Иными словами, во всех новейших системах морали все, что относится к области фактов, не имеет универсального, всеобщего и неизменяемого характера, все же положения, имеющие универсальное значение представляют лишь умозрительную гипотезу. подлежащую критике. Из этого вытекает, что императивность (повелительность), поскольку она имеет *абсолютный и категорический* характер исчезает из научной морали. Мы вполне разделяем эти выводы современной нравственности и, вместо того, чтобы жалеть о вытекающей из этого некоторой неустойчивости и изменчивости моральных положений, мы считаем это характерной чертой будущей нравственности. Эта последняя будет, в известном отношении, не только *автономна*, но и *аномна* (не только свободна, но и не имеющая определенных законов, обязательных для всех).

В противоположность трансцендентальным умозрениям Гартмана относительно мировой *воли к жизни* и стремления к уничтожению этой воли, *к нирване*, которую разум выставляет логическим *долгом*, мы признаем вместе со Спенсером, что поведение человека имеет своим побудительным импульсом стремление к более широкой, полной и разнообразной *жизни*. Мы расходимся со Спенсером лишь в понимании согласованности индивидуальной жизни с жизнью социальной.

С другой стороны, мы, вместе с Альфредом Фуллье, признаем, что английская и позитивная школа морали, допускающие *непознаваемое*, напрасно исключают всякую гипотезу относительно этого *непознаваемого*.

Но, в отличие от Фуллье, мы не думаем, что «непознаваемое» может дать нам «принцип поведения», а именно принцип чистой справедливости, который служил бы соединительным звеном между категорическим императивом Канта с одной стороны, и свободной метафизической гипотезой — с другой.

Единственным эквивалентом, т. е. допустимым «заместителем» категорического императива или чувства долга могут быть выражаясь словами Фуллье:

1) Сознание нашей внутренней мощи (*силы*);

2) Влияние *идей* на наши поступки;

3) Все возрастающий социальный характер наших удовольствий и страданий;

4) Любовь *к риску* в деятельности, о значении которой в жизни мы, будем говорить подробно на страницах нашей книги;

5) Любовь к метафизическим гипотезам, которые являются выражением *риска* в области мышления.

Эти разнообразные мотивы, взятые вместе, являются теми основами, на которых может быть построена новая свободная реалистическая мораль, вместо старой морали, основанной на категорическом императиве, т. е. *на долге*. Что же касается *нравственной санкции* в собственном смысле этого слова, отличной от санкций общественных, то мы ее просто упраздняем, потому что санкция старой морали, неразрывно связанная с идеей «искупления», имеет, в сущности, глубоко *безнравственный характер*. Наша книга может быть рассматриваема как попытка определить значение и *границы* исключительно *научной нравственности*. Эта книга, следовательно, может быть небезполезна и для тех, кто придерживается других взглядов на абсолютную и метафизическую сущность морали.

Ментона. Сентябрь. 1884 г.

ВВЕДЕНИЕ.

Критический обзор различных попыток метафизического обоснования моральной обязательности.

Глава первая

Критика метафизического догматизма—Оптимистическая гипотеза. —Пессимистическая гипотеза.—Гипотеза о безразличии природы в области морали.

Мораль реалистической метафизики признает *благо в себе*, то-есть благо, существующее как таковое независимо от чувств удовольствия и счастья. В силу этого реалистическая матафизика признает естественную иерархию «высших и нисших благ» в природе. Метафизическая мораль возвращается к древнему принципу: «согласуйся с природой». Но, не будет-ли большим заблуждением искать в *природе* первообраз *блага*, которое должно быть осуществлено нами и которое налагает на нас известные обязательства.

Можем-ли мы познать сущность вещей и истинный смысл природы, чтобы действовать в том же направлении? Да и, говоря вообще, имеет-ли природа, рассматриваемая с научной точки зрения, какой нибудь смысл?

Философская мысль создала три различных гипотезы, стремящихся дать ответ на поставленные нами выше вопросы, эти гипотезы следующие — гипотеза оптимистическая, гипотеза пессимистическая и гипотеза о безразличии или равнодушии природы. Здесь мы и попытаемся критически разобрать все эти три различные точки зрения, чтобы убедиться удается-ли им метафизически оправдать *абсолютную, повелительную и категорическую обязательность обычной морали.*

Оптимистическая точка зрения. — Провидение и безсмертие. Платон, Аристотель, Зенон и Лейбниц вместе со своими многочисленными последователями талантливо защищали опти-

мистическую точку зрения и стремились обосновать систему морали, сообразную со своим мировоззрением.

Я думаю, что всем известны те возражения, какие делались оптимистам их противниками. На самом деле, абсолютный оптимизм имеет скорее безнравственный, чем нравственный, характер, так как он, хотя и скрытым образом, отрицает прогресс. Человек с оптимистическим мировоззрением может удовлетвориться всякой действительностью; в области моральной это ведет к оправданию всего существующего, а в области политической к уважению всякой власти, к пассивной покорности, к подавлению чувства *права,* а, следовательно, и чувства *долга.*

Действительно, если все существующее благо, то нет надобности изменять установленный порядок вещей, не следует стремиться исправлять творение бога—этого великого и совершенного художника. Все, что происходит—хорошо. Всякое событие является частью божественного предначертания и направлено ко благу, так как бог—это высшее благо не может творить зло.

Таким образом, философ-оптимист неизбежно приходит, в конце концов, не только к оправданию всякой неправды в мире, но и к возвеличению зла. Мы удивляемся теперь, что древние римляне воздвигали храмы в честь Нерона и Домициана, но мы забываем, что римляне не только не видели в этих жестоких императорах преступников, но и обоготворяли их. Не поступаем-ли и мы теперь так же, как древние римляне, когда закрываем глаза на происходящее на земле зло и неправду, чтобы иметь возможность об'явить мир божественным творением и благословить его создателя? Культ Цезарей у римлян был признаком невысокой нравственности и еще больше деморализовал этот народ. Тоже самое можно сказать и про культ бога-творца, который должен был бы отвечать, как творец, за все, происходящее в мире, между тем как в действительности он является высшим олицетворением неответственности. Оптимистически настроенный человек похож на раба, который чувствует себя счастливым в своем рабстве, или на больного, который не имеет сознания о своей болезни.

Оптимистическое мировоззрение в некоторых случаях гораздо ниже мировоззрения пессимистического, так как *пессимизм* не всегда парализует усилия и волю к прогрессу. Если мучительно видеть все в мире в черном цвете, то иногда это бывает более полезным, чем видеть все вещи в розовом или голубом цвете. У многих мыслителей пессимизм является результатом болезненой возбудимости морального чувства при виде избытка зла в нашем мире.

Оптимизм же, наоборот, очень часто является показателем апатии, моральной оцепенелости; кто не привык к раз-

мышлению и легко поддается влиянию среды и привычки, тот стоит ближе к оптимизму. Невежестенные народные массы, в особенности жители глухих деревень, отличающиеся консерватизмом и приверженностью к старине, обыкновенно, склонны к оптимизму и довольны существующим порядком. Чем менее развито население, тем более оно склонно к консерватизму — этой политической форме оптимизма. Нет ничего опаснее на свете, как религиозное и моральное оправдание оптимизма и стремление сделать его основным началом человеческого мышления и поведения; если бы оптимизм сделался господствующим мировоззрением, то человеческий дух был бы парализован в самом источнике своей энергии, он был бы деморализован своим божеством.

Мне хочется рассказать здесь один свой сон. Однажды я видел во сне, будто бы слетевший с неба ангел стал возносить меня в небесные обители. Я чувствовал себя парящим в облаках и, по мере того, как я поднимался, я слышал все яснее и яснее доносившиеся с земли звуки, однообразный и печальный гул, похожий на монотонный рокот потоков, сбегающих с горных вершин. Когда я стал прислушиваться, я начал различать человеческие голоса—это были рыдания, славословия, мольбы, прерываемые вздохами умирающих; все это сливалось в такую душу раздирающую симфонию, что мое сердце болезненно сжалось, небо сделалось вдруг черным и я не видел ни солнца, на яркой синевы небесной лазури. «Ты слышишь?»—спросил я своего спутника. И ангел, посмотрев на меня ясным и кротким взглядом, сказал: «Это—восходящие к богу молитвы людей.» Пока он говорил, его белые крылья горели на солнце, но вдруг они почернели и лик ангела сделался темным. «Как я рыдал бы, если бы я был богом!»—воскликнул я, выпустив из своей руки руку крылатого спутника. Я проснулся и подумал, что во мне слишком много человечного для того, чтобы я мог жить на небесах.

Многие мыслители оптимисты, не видя в мире торжества добрых начал и стремясь об'яснить несовершенство мира, пытаются создать свою теорию прогресса, согласно которой мир управляется божественным законом, ведущим людей путем постепенного развития к совершенству и благу.

Если мы признаем вместе с этими мыслителями, что мир идет к далекой конечной цели всеобщего блага, то мы должны будем также признать, что средства достижения этой цели могут быть столь противоположны, что моралист будет совершенно бессилен вывести из знания этой высшей цели правила практического поведения. Древние говорили, что все дороги ведут в Рим. Вполне возможно, что и для достижения высшей мировой цели существует великое множество путей. Не служит-

ли и несправедливость одним из средств—для достижения этой высшей цели — как и справедливость? Для человечества иногда жестокая борьба является таким же верным средством прогресса, как и единение, и мы не видим, почему, с точки зрения универсального оптимизма, добрая воля более отвечает конечным целям природы или бога, чем злая воля. Даже, иногда сознательная воля бывает бесполезна, и добро, повидимому, может осуществляться, по крайней мере, частично, без вмешательства человека. Какая нибудь каменная глыба, о которую разбил себе лоб ребенок, может быть более полезна для земного шара, чем этот ребенок, так как эта глыба хранит в себе уже тысячи веков частицы солнечной теплоты и тем самым замедляет охлаждение земли. Мораль оптимизма повелевает нам содействовать благу мирового целого; но для этого слишком много различных путей. Каждый человек с своей точки зрения может считать все полезным для осуществления этой цели. Тот учитель гимнастики, который рядом с изображением Христа повесил в комнате и свой портрет, должно быть думал, что он сделал столько же для человечества, сколько и Христос. С точки зрения мировой, руководимой божественным промыслом, эволюции, он, быть может, был не совсем неправ, как это кажется с первого взгляда, Великими народами были сильнейшие и обладавшие самым здоровым аппетитом; древние римляне изумляли мир своим чревоугодием; англичане, немцы и русские (которых ожидает в будущем крупная историческая роль) любят хорошо поесть. Эгоист может также способствовать всеобщему усовершенствованию: он может произвести на свет здоровое, крепкое и смелое потомство. Эгоизм создал величие английской нации. Во многих отношениях Эразм Дарвин (дед знаменитого Чарльза Дарвина) был наивным эгоистом и гений его внука оправдал его. Все, следовательно, относительно с точки зрения результатов для общего целого. Что усвоили лучше всего негры из проповедуемого им миссионерами христианства? Религиозный-ли закон, который им хотели внушить миссионеры? Нет, — воскресный отдых. А что усвоили африканские и азиатские народы из всего магометанского вероучения? Заповедь: «Пейте воду».

В великом организме вселенной какой нибудь микроб тифа или холеры имеет свою определенную функцию, точно также и каждый человек выполняет свое назначение, безразлично— преследует-ли он благо или зло. Через известный промежуток времени иногда зло порождает добро. Так, великие поражения какой либо нации, гибель миллионов людей иногда оказываются полезными. Больной Спиноза смеялся, смотря на то, как его любимый паук пожирал мух, которых Спиноза бросал ему. Кто знает, может быть, в это время Спиноза, думал о себе и о своем внутреннем недуге; быть может ему казалось,

что и он опутан какой то невидимой паутиной, которая парализует его волю и что его организм подтачивают тысячи невидимых существ.

В безмерности мира, пути и стези, которыми следует каждое отдельное существо, перекрещиваются и пересекают друг друга. Кто случайно окажется на точке скрещивания путей, того ждет неминуемая гибель. Таким образом, в природе, которую оптимистическое мировоззрение считает совершенной, таится глубочайшая безнравственность, вытекающая из противоположных свойств материи и пространства и разнородности функций живых существ. В мировоззрении абсолютного оптимизма мировое добро является конечной целью, для осуществления которой хороши все средства.

Ничто, впрочем, не говорит нам, что путь, ведущий к всеобщему благу, осуществляется только через человечество и ничем нельзя доказать того, что отдельная личность должна беззаветно жертвовать своими интересами ради блага человечества. В области высшей метафизики границы между добром и злом сглаживаются. «В царстве Юпитера—говорит оптимист Спиноза, нет ничего низменного».

В последнее время была сделана еще одна попытка создания новой гипотезы для обоснования оптимистического взгляда и оправдания творческой первопричины, не отвергая в то же время идею постепенного совершенствования или прогресса. Согласно этой гипотезы физическое зло (страдание) и зло умственное и идейное (ошибка, сомнение, неведение) являются необходимым условием морального блага. Цель вселенной, говорят мыслители, придерживающиеся такого взгляда, не лежит вне человеческой воли: цель вселенной—это осуществление нравственности; нравственность же предполагает выбор и борьбу, то-есть предполагает реальность физического и умственного зла и возможность зла морального. Из этого вытекает, что все зло, так щедро рассеянное в этом мире, имеет лишь одну цель: поставить перед человеком *альтернативу*, то-есть возможность выбора.

Согласно этой теории, в которой платонизм сливается с кантианством, весь мир ничто иное, как род живой формулы моральной проблемы. Быть может все солнца вселенной, все звезды и планеты со своими спутниками несутся в мировом пространстве лишь для того, чтобы в этом мире когда нибудь был бы совершон истинно бескорыстный поступок, истинно доброе дело, хотя бы в виде стакана воды, поданного жаждущему без ожидания за это какой бы то ни было награды.

Допустим, что это так на самом деле. Но, здесь возникает вопрос, каким образом можно *вывести* «категорическое повеление» из гипотезы столь гадательной и повидимому, противоречащей действительности?

Если вселенная является лишь поводом для совершения добрых дел, то как трудно оправдать ее существование и как запутаны и сложны пути господни!

Рассматриваемая нами теория предполагает существование свободы воли, способности выбора; действительно, без абсолютной свободы нет ни абсолютной ответственоси, ни заслуги, ни вины. Согласимся на минуту с этими положениями, и, всетаки, мы сможем легко доказать защитникам этой теории, что наш мир, созданный для осуществления нравственных целей, далеко не является в этом отношении наилучшим из миров. В самом деле, если воздаяние пропорционально страданию, то весьма легко представить себе мир, в котором страдание было бы еще больше, чем на земле, и где выполнение морального долга встречало бы больше препятствий, чем в человеческом мире, и поэтому было бы делом более достойным похвалы. Вообразим себе даже, что творец воздвигает перед своим творением столько препятствий, что человеку становится очень трудно не быть совращенным на путь зла,—тогда заслуга человека, если высшим усилием воли ему удастся восторжествовать, будет безконечно более великой. Если для бога высшее совершенство—это покорность Иова или самоотречениее Регула, то почему, спрашивается, так редки поводы к этим добродетелям, и почему прогресс делает их все более и более редкими? В наш век уровень добродетели с каждым днем понижается. Мы не подвергаемся теперь таким искушениям, от которых трепетали мускулистые тела св. Иеронима или св. Антония. Прогресс чаще всего противится развитию истинной нравственности, которая создается усилиями воли; быть может во мне заложено такое количество энергии воли, которая пятнадцать веков назад сделала бы из меня мученика, святого; в наши дни я остаюсь обыкновенным человеком за отсутствием палачей.

В сущности, как бедно наше время великими подвигами, какой упадок и регрес переживаем мы с точки зрения защитника абсолютной свободы воли и нравственности. Если высшая цель в мире — *поставить перед человеком нравственную проблему*, то надо признать, что времена варварства и средневековья ставили эту проблему с большой остротой, чем наше культурное время. Мы слишком хорошо живем, чтобы быть действительно нравственными. Большинство из нас может сравнительно так легко удовлетворить свои желания, не преступая заповеди морали, что нет необходимости совершать зло, по крайней мере крупное... Когда Христос был искушаем в пустыне, он был голоден, нищ и беден. В наши дни, когда очень многие живут сытой жизнью, не видно дьявола вблизи человека. Но если нет искусителя, то нет и его противника—Христа.

Чтобы внести некоторый смысл в мир моральных явлений вы устанавливаете своего рода различие между материальным благополучием и добродетелью. Вы говорите, что мир тем совершеннее, чем менее в нем счастья, так как представляя юдоль страдания, наш мир способствует благодаря страданиям проявлению наивысших моральных способностей человека. Но, признавая это, можно сказать, что всякое завоевание цивилизации является шагом назад, так как всякое культурное улучшение условий жизни уменьшает возможность морального совершенствования. Необходимо признать, если мы встанем на такую точку зрения, что единственное средство приблизиться человеку к абсолютному благу—это бедность, страдание и труд.

Каждый человек может по своему понимать благо, но как бы он ни понимал его, он не сможет доказать, что наш мир действительно хорош.

Нельзя никаким способом доказать, что вся вселенная развивается по определенному плану, который состоит хотя бы в том, что все в мире предоставлено нравственной воле. Цель мира не в нас, точно так же, как и мы сами не имеем в мире заранее поставленной цели. В мире ничего нет предопределенного, предустановленного; в природе нет предначертанной согласованности вещей, иначе мы должны были бы признать, что миру действительному, миру явлений и вещей, предшествует мир идей. Затем мы должны были бы признать бога — творца, ту первичную силу, которая творила бы мир по своему плану, как это делает архитектор.

Но, обозревая картину вселенной так, как она представляется научной мысли, мы должны сказать, что мир — это скорее арена, где каждый трудится, не заботясь о целом. В мире столько же целей и планов, сколько и работников. Вселенная—это величественный хаос. Признавать, что вселенная и наш мир есть осуществление заранее определенного идеала — значит принижать свой идеал и тем самым унижать идею бога. Тот, кто верит в существование бога, должен был бы бесконечно благоговеть перед ним, а не считать его создателем нашего несовершенного мира.

Моральной опорой оптимизма является вера в личное бессмертие человека, в котором думают найти оправдание божества. На самом деле, перед вечностью всякое страдание кажется незначительным, даже сама жизнь представляется мгновением между двумя периодами вечности. Вера в личное бессмертие неразрывно связана с идеей абсолютного долга. Сознание долга является для спиритуалистов отличительной чертой личности среди всех других существ и дает ей право на особенное место в «царстве целей.» Если же абсолютный долг сводится к иллюзии, то личное бессмертие не может быть оправдано. Человек

становится таким же существом, как и остальные, чело его не окружено мистическим ореолом. Вот почему вопрос о бессмертии был главным основным вопросом как в традиционной морали, так и в религии. В сущности человечество мало думает о боге; ни один мученик не отдал бы свою жизнь за него, в боге видят лишь силу, способную сделать нас бессмертными. Человек всегда мечтал о небе и о продлении своего существования. Я помню свое глубокое отчаяние в тот день, когда в моем уме впервые мелькнула мысль, что смерть может быть концом любви, расторжением сердец, вечным холодом, и что кладбище с его каменными плитами и четырьмя стенами — единственная истина на земле. Меня охватил ужас от мысли, что может быть завтра близкие мне существа, составляющие часть моего морального «я,» могут быть отняты у меня, или что они могут меня лишиться, и что, может быть, никакая сила никогда не сможет вернуть нас друг к другу. Существуют жестокости на свете, но в их реальность как то не веришь, потому что они слишком превышают «человечное» и думая о них, говоришь себе—«это невозможно.»

Таким образом проблема античной морали и религии — существование бога сводится к новой форме: бессмертию человека; вопрос же о бессмертии, в свою очередь, порождает вопрос — представляет-ли человеческая личность нечто реальное, есть-ли наше я действительно «я», или же моя личность является иллюзией, и вместо того, чтобы говорить «я,» я должен был бы говорить *мы.* Если бы в природе было бы хотя одно существо, которое могло бы сказать про себя *я,* то оно должно было бы быть бессмертно.

Две великих гипотезы стремятся ответить на вопрос о реальности человеческой личности. Согласно одной гипотезе все наши идеи и образы сливаются в общем сознании природы; мнимые субстанциональные единства сводятся к феноменальным множествам. Согласно другой гипотезе целью природы является создание индивидуума. Индивидуумы представляют в таком случае реальные и долговечные соединения, как островки в океане. Мало того, некоторые из этих индивидуумов, сильно полюбив друг друга, этим самым могли бы стать бессмертными. Любовь делала бы нас бессмертными. К сожалению, против этой гипотезы можно сделать слишком много возражений. Личное бессмертие нельзя доказать, наоборот, согласно теории эволюции, всякое обособление, всякая интеграция, служат лишь переходной ступенью для более высших форм интеграции. Древние, вместе с Платоном, считали, что природа управляется идеями и неизменными прообразами; на этом основании можно было предполагать, что наиболее близкие к известному идеальному типу или прообразу — существа могут быть причастны к вечности.

Но в наши дни мы не имеем права так думать. Со времен Дарвина господствует учение, что в природе нет ничего неизменяемого, даже самые виды, а не только особи, являются преходящими типами, которые трансформируются. Виды и особи совершают свою эволюцию и все исчезает в бесконечности времен. Человеческая личность является ничем иным, как сочетанием известного числа идей, воспоминаний и чувств, находящихся в известном равно весии. Это равновесие может существовать только в известной благоприятной ему интеллектуальной и физической среде; но такая среда может быть предоставлена личности только в продолжение известного периода времени. Бесконечного прогресса нет ни для отдельной личности, ни для целого вида. Индивидуум и вид суть только промежуточные звенья между прошлым и грядущим.

Перейдем ко второму возражению против гипотезы личного бессмертия. Если допустим, что мысль и воля бессмертны, то мы, следовательно, выше природы и в нас скрываются силы, способные поработить природу. Согласно критикуемой нами гипотезе—жизнь есть род борьбы духа против материи; смерть освобождающая дух из плена материи. можно рассматривать как победу духа. Но почему же в таком случае освобожденные души покидая землю если их сила не исчезает вместе со смертью, не отдают своих сил на служение людям—их братьям? С этой точки зрения верование древних в то, что мир населен душами и духами, было полно глубокого смысла. Действительно, если существует бессмертие для отдельных личностей, то, переходя в загробный мир, они должны помогать и оказывать помощь своим ближним, остающимся на земле. В таком случае мифология древних и суеверия деревенских жителей относительно существования духов—истинны. Но кто теперь дерзнет защищать эти взгляды?

Наука отрицает личное безсмертие, нигде в природе она не допускает существования духов и душ умерших, а следевательно и бессмертной жизни. Верить в науку, мне кажется, значит верить в смерть.

Есть еще возражение против гипотезы личного безсмертия. Неправильно делать логически построенный вывод—«я есмь, следовательно, я буду». Мы знаем, что наша земная жизнь имеет предел. Но мы надеемся, что она воспрянет в новой форме. Жизнь не хочет утверждения смерти. Юность полна надежды. Тот, кто чувствует в себе избыток энергии и активности склонен считать их неистощимыми; но тот, кто приближается к смерти, чувствует как он превращается вничто.

Чтобы понять, насколько безсильна жизнь перед уничтожением, надо пережить одну из тех хронических и жестоких

организм. Иногда эти болезни, словно повинуясь какому то ритму, отступают назад, дают вам снова изведать радости жизни, а затем снова возвращаются, и снова начинают разрушать ваш организм. Больной в таких случаях, поочередно испытывает то радостное чувство возрождения, то мучительное чувство умирания. И пока человек молод, он уверен, что выйдет победителем из борьбы; сердце его переполнено надеждами, все ему улыбается, начиная с луча солнца, зеленого листочка и кончая лицами людей; в природе—этом воплощении равнодушия, он видит лишь друга, союзника, таинственную волю, согласную с его собственной; он не верит в смерть, так как смерть есть уничтожение воли, а истинно сильная воля не верит, чтобы она могла уничтожиться. Так, ему кажется, что воля его—залог того, что он завоюет себе вечность. Но, мало-по-помалу, незаметно для него, эта полнота жизни и юности идет на убыль, покидает его, уменьшается, как вода в худом сосуде, непреодолимо спадающая, хотя не знаешь, куда она уходит. В то же время его вера в будущее слабеет и колеблется: он все чаще и чаще ставит себе вопрос,—не является-ли вера и надежда выражением сознания мимолетной активности, могучей только на одно мгновение и тотчас же порабощаемой превосходящими ее силами. Тщетно тогда воля напрягается и силится воспрянуть; изнеможенная она тотчас опять падает и слабеет.

После недолгого периода угасания физических сил начинает помрачаться и сознание: человек чувствует, что его окутывают как будто сумерки; он чувствует, как мрак ложится на на все мысли; он ощущает приближение вечера жизни. Вы присутствуете при медленной и печальной работе разложения, неминуемо следующей за эволюцией: существо постепенно тает, единство жизни рассеивается, воля истощается в тщетных усилиях собрать, удержать вместе все элементы, составляющие наше «Я», но все напрасно: с каждым днем это единство «Я» распадается. Тогда, наконец, смерть становится мало-по-малу реальностью: ум привыкает к мысли о смерти, подобно тому, как наш глаз привыкает к сгущающемуся мраку, когда солнце спускается за горизонт. Смерть уже начинает казаться тем, чем она есть в действительности: угасанием жизненных сил, иссяканием внутренней энергии. И понимаемая таким образом смерть не оставляет места никакой надежде: если можно оправиться от случайного обморока, то как можно оправиться от полного истощения сил? Стоит только агонии быть достаточно продолжительной, чтобы почувствовать, что смерть будет вечной. Сгоревшую до конца свечу нельзя зажечь снова, потому что ее уже нет. Самая печальная сторона тех медленных хронических болезней, которые оставляют сознание незатронутым

болезней, которые, не поражая сознания, медленно разрушают до последней развязки, состоит в том, что оне прежде всего отнимают надежду; вы чувствуете, как что то подтачивает существо ваше до самых глубин его. Вы знакомитесь как будто на опыте со смертью, вы достаточно приближаетесь к ней, чтобы путем хорошо известного математикам *перехода к пределу*, приобрести приблизительное познание ее. Уничтожение, или, по крайней мере, рассеяние, разложение, — если в этом заключается тайна смерти, то как сокрушительно для сердца узнать ее; и все таки лучше знать!

Несмотря на все доказательства и доводы философов о невозможности личного бессмертия, человек, однако всегда будет жаждать, если не вневременной вечности, то по крайней мере, неопределенной продолжительности своего существования. Понятие времени всегда будет звучать печально: — терять самого себя, ускользать от самого себя, оставлять кое-что от своего «Я» на всем протяжении пути, как проходящее стадо овец оставляет на кустах клочки шерсти. «Что за мученье чувствовать, что все, чем владеешь, уходит от тебя», говорил Паскаль. Когда оглядываешся назад, сердце сжимается тоскою, как мореплавателя, перед глазами которого вдруг мелькнули бы берега его родной земли. Поэты сотни раз испытывали это чувство. Но это не личное отчаяние: все человечество переживает его. Стремление к бессмертию есть только последствие воспоминания: жизнь,—сознавая себя при помощи памяти, инстинктивно проектирует себя в будущее; мы чувствуем потребность снова найти себя и тех, которых мы потеряли, мы хотим в будущем восстановить время. У многих древних народов в могилу вместе с умершим зарывали все, что было дорого умершему: его оружие, его собак, его жен; даже друзья его нередко убивали себя на могиле; они не могли допустить, чтобы любовь можно было разрывать как цепь. Человек привязывается ко всему, с чем он соприкасается,—к своему дому, к участку земли; он привязывается к живым существам, он любит; но время все это у него вырывает, безжалостно режет как ножом его живое тело. И в то время, как жизнь снова продолжает течь по своему обычному руслу и затягивает раны, подобно тому, как жизненный сок дерева сглаживает следы топора,—наша память, наоборот, действуя в противоположном направлении, хранит кровавые следы ран и от времени до времени растравляет их.

Но это воспоминание былых усилий и их бесполезности приводит нас к отчаянию. Тогда на смену оптимизму приходит пессимизм. Пессимизм приходит к признанию бессилия. Основное чувство пессимизма—безнадежность, а это чувство в конце концов и приносится нам временем. «Мир, признавали стоики,

есть великий праздик». «Если это так, отвечают пессимисты, то людской праздник длится не более как один день, мир же вечен; но какою грустью полон этот вечный праздник, вечная игра, вечная пляска миров! Что в начале являлось радостью и было полно надежды, то в конце концов переходит в чувство изнеможения, в конце всякой радости вами овладевает сильное утомление, душа жаждет покоя, хочется отойти в сторону, но, это невозможно. Нужно жить! Кто знает, будет ли даже смерть покоем? Вас втягивает в себя гигантская машина, вас уносит мировое движение, как тех неосторожных людей, которые вступали в заколдованный круг бесовского хоровода; непреодолимая сила увлекала, зачаровывала их, и задыхающиеся, они кружились до тех пор, пока жизнь не отлетала от них вместе с дыханием; но хоровод быстро составлялся вновь, и несчастные, испуская дух, все еще видели сквозь облако смерти вихрем над ними кружащийся вечный хоровод.

Само собою понятно, что крайности оптимизма вызвали как реакцию—пессимизм. Зародыши пессимизма есть в каждом из нас; чтобы понять и судить жизнь, нет даже надобности долго жить—достаточно перенести много страданий.

Пессимистическая гипотеза. Истинность пессимизма так же трудно доказать, как и истинность оптимизма; на основах и того и другого одинаково невозможно основать устойчивую и об'ективную систему морали.

Пессимизм основывается на возможности научного сравнения между удовольствиями и страданиями, сравнения, в котором перевес оказывается будто бы на стороне страданий; пессимизм утверждает, что страдания преобладают в мире и являются общим уделом всех живых существ. Основную сущность пессимизма можно передать следующими словами: в человеческой жизни сумма страданий превышает сумму удовольствий; отсюда выводят заключение, что жить не стоит, и что каждый сознательный человек должен стремиться к уничтожению жизни, к подавлению воли к жизни, к всеобщему покою, к небытию, к *нирване*.

Однако, вышеприведенная формула пессимизма, притязающая на научность, почти не имеет смысла. Хотят-ли пессимисты сравнивать страдания с удовольствиями в отношении их *продолжительности*? В таком случае рассчет будет против пессимистов, так как во всяком здоровом организме страдание не бывает продолжительно. Хотят-ли они сравнивать страдания с удовольствиями в отношении *интенсивности*? Но в таком случае страдание и удовольствие не представляют определенных величин одного и того же порядка: одна из них (страдание) величина отрицательная, тогда как другая (удовольствие) — положительная.

Между определенным удовольствием и определенным страданием невозможно установить арифметический баланс, потому что удовольствие никогда не бывает одинаковым в какие нибудь два момента жизни, точно также и страдание изменяется в зависимости от сопротивления воли.

Говоря вообще, пессимисты слишком склонны сравнивать между собою два крайних полюса: чувственное наслаждение и страдание. Но наслаждение в собственном смысле этого слова— редкость и роскошь; очень многие предпочли бы обходиться всякого наслаждения, лишь бы не страдать: утонченное наслажденне — пить из хрустального кубка — не может быть сравниваемо с мучительным чувством жажды. Однако, пессимистическая мораль не принимает в рассчет постоянного и самопроизвольно зарождающегося удовольствия самой жизни; это зависит от того, что удовольствие *жить*, будучи непрерывным, в воспоминании сокращается, умаляется. Таков закон памяти, в силу которого ощущения и эмоции одной и той же природы сливаются друг с другом в смутную массу и в конце концов становятся не более как неуловимой точкой. Я живу, я наслаждаюсь, и это наслаждение жизнью в переживаемый момент кажется мне ценным, но если я обращусь к воспоминаниям, то весь неопределенный ряд приятных минут прошлой жизни, представится мне чем то ничтожным, так как оне похожи между собою и непрерывны; напротив, выделяются минуты острого наслаждения и страдания, которые кажутся одинокими и выступают ярко на однообразном фоне нашего существования. Но одно наслаждение, оторванное таким образом от общего потока удовольствия и приятного чувства жизни, не в состоянии уравновешивать в моем воспоминании страдание, и это находится в связи с другими психологическими законами.

Чувственное наслаждение очень скоро исчезает из памяти, тогда как в страдании, напротив, есть элемент, не уничтожающийся от времени а, наоборот, очень часто возрастающий. Страдание, или даже воспоминание о нем, может вызвать содрогание во всем организме, инстинктивное чувство страха, которое пробуждается при малейшем воспоминании; вот почему, даже какое нибудь смутное представление о страдании всегда производит большее действие на организм, чем образ наслаждения, не желаемого в данную минуту. В общем легче вызвать страх, чем желание, и у некоторых натур страх имеет такую силу, что есть лица, которые предпочитали смерть мучительной операции; такое предпочтение происходило наверное не от презрения к жизни, а от того обстоятельства, что иногда страдание представляется непереносимым и как бы превышающим человеческие силы. Итак, наслаждение и страдание не могут быть сравниваемы друг с другом.

Пессимизм об'ясняется отчасти психологическими законами, в силу которых минувшие удовольствия, которыми мы пресыщены, представляются нам не стоющими перенесенных страданий. Но, с другой стороны, существуют и другие психологические законы, согласно которым грядущие удовольствия всегда представляются обладающими ценностью, превосходящей те страдания, которые придется перенести ради достижения удовольствий. Оба эти закона уравновешивают друг друга: этим и об'ясняется тот факт, что человечество вообще настроено далеко не пессимистически, и что самые убежденные пессимисты очень и очень редко кончают свою жизнь самоубийством; человек всегда надеется, что будущее принесет что нибудь хорошее, хотя бы опыт прошлого и доказывал противоположное.

Существует один род удовольствия, ощущение которого не оставляет в нашей памяти ни малейшего следа — это удовольствие, получаемое от самого процесса действия, проявления активности. Нам приятно проявлять свою силу, но это ощущение приятносги немедленно же утрачивается лишь только мы выполним действие. Можно сказать, что в некоторых случаях мы действуем только ради действования, а не ради достижения целей, подобно тому, как дождевая капля падает на землю в силу собственной тяжести. Если бы дождевая капля обладала сознанием, она, вероятно, испытывала бы своего рода наслаждение, пробегая пространство и падая в неведомую пустоту. Это чувство наслаждения деятельностью и составляет жизнь.

Пессимистическая мораль основывается не на строго научных выводах, а на чисто суб'ективной оценке. Мы постоянно испытываем то удовольствие, то страдание, и редко можно сказать заранее, что такие то страдания превосходят удовольствия. Нет таких страданий, которые человек не согласился бы перенести ради любви, достижения богатства, славы и т. д. Мы часто готовы страдать даже не будучи к этому вынуждены обстоятельствами. Из этого можно вывести заключение, что страдание не является самым страшным злом на свете, для человека очень часто гораздо хуже всякого страдания *бездействие*.

Несчастье, как и счастье, представляют в значительной мере позднейшее построение нашего ума. Следует одинаково не доверять всецело как и тем, кто говорят, что они счастливы, так и тем, кто называет себя несчастным. Мы никогда не сознавали себя вполне счастливыми и однако же мы нередко вспоминаем о былом счастьи. Где же в таком случае абсолютное счастье, если его нет в сознании? Нигде,—полное счастье—это мечта которой мы окрашиваем действительность. Счастье и несчастье—это минувшее, т. е. то, чего более не может быть; это также и вечное желание, которое никогда не будет удовлетворено, или страх, всегда готовый воскреснуть при малейшей тревоге.

Счастье или несчастье в обычном смысле слов, вытекает из общего взгляда на человеческую жизнь и этот взгляд очень часто бывает совершенно неверен. Некоторые реки Америки имеют с виду совершенно черную воду, но зачерпните ладонью немного этой воды, и она окажется прозрачной как кристалл,—чернота ее, оптический обман благодаря большой массе воды. Точно также, каждая минута нашей жизни, взятая в отдельности, может быть окрашена приятным безразличием, той беззаботностью, которая оставляет чуть заметный след в нашей памяти; и тем не менее, вся совокупность этих отдельных и мелких фактов жизни, благодаря нескольким минутам страдания, делает нашу жизнь в нашем представлении мрачной. Минуты страдания бросают свою тень на все остальное, подобно тому, как и счастливые минуты окрашивают в светлый тон и все остальные часы нашей жизни.

Таким образом, во всем и всюду мы окутаны покровом многочисленных иллюзий. Нет ничего на свете реального и абсолютно достоверного, кроме настоящего ощущения: сравнивать можно между собою следовательно только *одновременные* ощущения удовольствия и страдания; когда же мы будем сравнивать между собою прошедшие или будущие страдания и удовольствия, то мы неизбежно впадем в грубую ошибку. Нельзя ни путем *опыта*, ни путем *вычисления* доказать перевес суммы страданий над суммой удовольствий. Опыт, наоборот, говорит против пессимистов, ибо человечество не перестает подтверждать ценность жизни, неутомимо стремясь к ней. Один из доводов пессимизма состоит в том, что, так как удовольствие предполагает желание, а желание чаще всего сводится к потребности, а следвательно, к страданию, то удовольствие предполагает стало быть страдание и поэтому является ничем иным, как мимолетным мгновением между двумя тягостными состояниями. Отсюда мы видим в пессимистических системах морали то осуждение удовольствия, которое впервые раздалось из уст Будды. Однако совершенно неверно представлять удовольствие как неизбежно связанное со страданием на том основании, что оно соединено с желанием или даже с потребностью и нуждой. Лишь начиная с известной степени потребность становится страданием. *Голод,* например, причиняет страдание, но очень приятно чувствовать *аппетит.* Потребность вообще приятна, пока она не имеет жгучего характера и сопровождается *уверенностью* или *надеждой* на скорое удовлетворение. Некоторые страдания, предшествующие удовольствию, как голод, жажда, любовное томление и т. д. составляют необходимый элемент нашего представления, об удовольствии быть сытым или обладать любимым существом; без них наслаждение не полно. Мало того, — они и сами по себе сопровождаются некоторым чувством приятного, если не продолжаются слишком долго.

Пресыщение, следующее вслед за злоупотреблением некоторыми удовольствиями совершенно неотделимо от них; мы не вносим его в качестве элемента в представление, которое составляем себе о них. Удовольствие, следовательно, имеет то преимущество перед страданием, что оно может не вызывать его; тогда как страдание, по крайней мере, физическое, не может не рождать удовольствия уже одним фактом своего исчезновения, и иногда так тесно связано с удовольствием, что само представляет приятный момент.

Кроме того с ростом культуры и с развитием цивилизации в нашей жизни получают все более и более значения удовольствия эстетические и умственные, не влекущие за собою никаких страданий.

Если бы в живых существах чувства страдания имели бы, действительно, перевес над чувствами удовольствия и благополучия, то жизнь не была бы возможна и, в частности, человеческий род скоро прекратился бы совершенно. Таким образом, известная доля оптимизма, или чувства удовлетворения жизнью является необходимым условием самого существования человека. Гартман думает, что когда нибудь пессимистическая мораль восторжествует и тогда все люди решатся умереть: поголовное самоубийство положит конец жизни. Этот взгляд, при всей своей наивности, содержит в себе, однако, ту истину, что если бы пессимизму удалось завоевать человеческое сердце, то он постепенно разрушил бы жизненность человека и привел бы, если не к той катастрофе, о которой говорит Гартман, то по крайней мере к постепенному вымиранию; народ, пессимистически настроенный, не может долго устоять в борьбе за существование. Если человечество и другие животные виды сохраняются и прогрессируют, то это происходит только потому, что жизнь не кажется им слишком плохой. Наш мир — не худший из возможных миров, потому что он способен к изменению. Мораль уничтожения, предлагаемая живому существу, не имеет смысла, так как она противоречит самой сущности природы всякого живого существа.

Гипотезы о безразличии природы в области морали. Если все теории нравственности догматической философии стремятся создать гипотезы, отвечающие современному состоянию научного знания, то все их усилия обосновать мораль на оптимизме или пессимизме обречены на полную неудачу. В природе нет места ни оптимизму, ни пессимизму. Природа относится совершенно безучастно к жизни человечества. Она не ведает ни удовольствия, ни страдания, не знает ни блага, ни зла.

Однако, равнодушие природы ко благу или злу не может ничего изменить в нашем нравственном поведении. Что произойдет во вселенной от того или иного человеческого действия?

Мы не ведаем этого. Но, возможно, что как тепло и холод, так и добро и зло, представляют своего рода моральную температуру во вселенной и, может быть, необходимо, чтобы они уравновешивали друг друга в мире. Быть может, добро и зло по прошествии некоторого времени нейтрализуются во вселенной, подобно тому, как в океане нейтрализуются разнообразные движения волн. Каждый из нас проводит в жизни свою борозду, но как мало природе дела до направления этой борозды! Проведенной нами борозде суждено бесследно исчезнуть в бесцельном течении вселенной. Имеет-ли океан хоть одной волной больше, чем в древности, несмотря на тысячи гигантских кораблей, поднимающих волнение на его поверхности? Можно ли сказать утвердительно, что последствия доброго поступка или преступления, совершенных десятки тысячелетий тому назад, хоть в чем нибудь изменили мир? Будут-ли Конфуций, Будда или Христос оказывать свое действие на природу через миллиарды лет? Представьте себе доброе деяние бабочки-однодневки: оно умирает вместе с нею, с лучом заходящего солнца. Может ли это деяние хотя бы на одну миллионную долю секунды замедлить наступление ночи, которая убьет бабочку?

Существует разсказ про одну сумашедшую женщину, безумие которой состояло в том, что она воображала себя невестой и ожидала жениха, чтобы ехать с ним в церковь венчаться. Каждое утро, проснувшись, она требовала себе белое платье и улыбаясь, собиралась под венец, ожидая жениха: «он придет сегодня» говорила она. Вечером, после напрасного ожидания, ею овладевала печаль; она с грустью снимала свое подвенечное платье и с слезами на глазах засыпала. Но на следующее утро, с зарею, надежда снова возвращалась к ней: «сегодня придет непременно», говорила она. Так провела эта бедная женщина всю жизнь, не теряя надежды, что долгожданный жених явится наконец за нею. Человечество подобно этой женщине: каждый день оно ждет осуществления своего идеала. Вероятно уже многие сотни веков оно повторяет: «завтра наступят новые, более счастливые времена». Каждое поколение надевает белое праздничное платье. Вера вечна, как весна и цветы. Быть может сама природа воодушевлена этой верой; быть может, мириады веков тому назад на какой нибудь звезде, теперь разсеянной в прах, разумные существа ожидали мистического жениха. Вечность как ни понимать ее, представляется безконечным разочарованием. Но, что из этого!—Между двумя безднами прошлаго и будущего вера не перестает улыбаться своей мечте; она всегда поет одну и ту же песню радости и призыва, которую каждое поколение считает новой, но которая, в действительности, уже звучала много, много раз, хотя ее и не слышало ни одно ухо; вера не перестает простирать руки к идеалу, тем более желан-

ному, чем он туманнее, она надевает на чело свое венок из цветов, не замечая что вот уже десятки тысяч лет, как цветы поблекли.

Эрнест Ренан сказал: «в пирамиде добра, воздвигаемой последовательными усилиям существ, каждый камень идет в счет. Египет времен Хеопса существует и теперь благодаря его пирамиде».--Однако, на это можно ответить—«существует, но где?» — в пустыне, среди которой творение Хеопса безцельно высится, столь же ничтожное в своей громаде, как малейшая песчинка у ее подножия». Не постигнет-ли и всечеловеческую «пирамиду добра» такая же участь? Наша земля затеряна в бесконечной пустыне вселенной, человечество затеряно на земле, дело отдельной личности бесследно теряется в общем движении человечества. Как об'единить общия усилия, как концентрировать все проявления жизни к единой обобщающей цели? Каждое дело изолировано; деятельность людей представляет безконечную массу микроскопических пирамид, отдельных кристаллов, которые не могут составить одно величественное целое. Человек праведный и человек грешный — одинаково тяготят землю, совершающую свой путь в волнах эфира. Индивидуальные движения их воль столь же мало оказывают влияние на природу, как взмах крыльев высоко парящей птицы на меня. Знаменитое изречение Дюбуа Реймона—«*мы не знаем*», может быть изменено в фразу — «*мы заблуждаемся*»; человечество шествует в веках, окутанное покровом иллюзий.

Итак, в природе мы не видим цели. Природа *аморальна*. В глубине механизма природы можно предположить лишь существование своего рода морального атомизма, выражающегося в столкновении и борьбе безконечного множества эгоизмов; в таком случае в природе могло бы быть столько же центров, сколько атомов, столько же целей, сколько отдельных личностей, или, по крайней мере, сколько существует отдельных групп, обществ и партий, которые противопоставляют друг другу свои интересы.

Ничто не дает более удручающего и вместе с тем более полного и верного представления о мире, как океан. Океан прежде всего олицетворение стихийной, слепой и неукротимой силы; он яркое выражение безумного расточения мощи и безцельного движения. Океан — живет, волнуется, порою кажется, что он одушевленное существо, которое дышет и трепещет. Иногда кажется, что море представляет собою какое-то необ'ятное сердце, мощное и бурное биение которого видишь перед собою. Но все эти усилия, вся эта кипучая жизнь тратится по-напрасну; это сердце нашей планеты бьется без всякой надежды; все бури, все волнения, весь шум волн родят только небольшое количество пены, взбиваемой ветром.

Мне вспоминается как я, однажды, сидя на морском берегу, смотрел, как на меня надвигались волны: оне выходили безпрерывно одна за другою, из морской пучины, ревя и пенясь; за той, которая умирала у моих ног, шла другая, а за нею, вдали, поднимались новые волны; вся поверхность моря насколько мог охватить мой взор была покрыта подвижными гребнями волн, которые со всего горизонта как бы направлялись ко мне; это был безконечный, неисчерпаемый резервуар сил; я чувствовал все безсилие человека перед этим наступающим океаном. Плотина могла бы разбить и остановить эти бушующие валы, но, в конце концов, никакая плотина не смогла бы выдержать безпрерывного напора безконечного числа волн и победа в конце концов осталась бы за необ'ятным океаном.

Смотря на океан, мне казалось, что я вижу в этой вздымающейся пучине вод образ всей природы грозно наступающей на человечество, которое тщетно стремится, в свою очередь, овладеть силами природы и покорить их. Человек борется храбро и отважно, он увеличивает свои усилия, и временами чувствует себя победителем. Но это чувство в нем рождается потому, что он смотрит не достаточно далеко вперед, он не видит поднимающихся на горизонте новых волн, которым рано или поздно, суждено разрушить дело его рук и поглотить его самого. В этой вселенной, где миры движутся подобно волнам моря, не окружены-ли мы постоянно мириадами разных существ? Вокруг нас жизнь несется в неописуемом вихре; все меняется, все приходит и уходит. Мы говорим о безсмертии, о вечности, но вечно только то, что неисчерпаемо. Кто в первый раз узнает, что его силы ограничены, кто чувствует потребность в отдыхе, у кого после работы безсильно опускаются руки, — тот знакомится со смертью. Одна только природа достаточно неутомима для того, чтобы быть вечной. Мы говорим тоже и об идеале. Мы думаем, что природа имеет цель, что она куда то идет, — это происходит потому, что мы не понимаем ее; мы принимаем природу за реку, которая катит свои воды в море и когда нибудь достигнет его. Но природа — это океан. Приписывать природе цель — значит сузить ее, ибо цель есть граница, предел. Безконечное же не имеет ни предела, ни цели.

Часто говорят — «все имеет свою причину, все имеет свой смысл». — Это — безспорная истина, если дело идет о частностях. Конечно хлебному зерну свойственно производить другие хлебные зерна. Нельзя представить себе поля, которое было бы совершенно безплодно. Но природа в целом не должна быть непременно плодовитой: она представляет собою великое равновесие между жизнью и смертью. Возможно, что источник ее высочайшей поэзии и кроется в ее царственной безплодности. Хлебному полю далеко до океана. Океан не производит, он —

волнуется; он не дает жизни, он содержит ее, или, скорее,—он порождает ее и убивает с одинаковым равнодушием: океан — это великая и вечная колыбель, убаюкивающая существа. Когда попытаешься заглянуть в глубины океана—он кишит там жизнью; нет капли воды, которая не имела бы своих обитателей, и все они борются друг с другом, друг друга преследуют, пожирают. Что за дело всему океану, как целому, до всех этих подводных пигмеев, снующих в его соленых водах? Сам он представляет зрелище безпрерывной борьбы, не знающий перемирия и остановки: на его поверхности одни волны сметаются другими и эта картина сменяющихся волн, набегающих друг на друга, является прообразом истории и жизни отдельных миров, земли и человечества. Океан—это вся вселенная, сделавшаяся, так сказать, доступной для человеческих взоров. Борьба и движение волн — это только продолжение борьбы воздушных течений. Не трепетание-ли ветра передается морю? В свою очередь, движения воздушных волн обусловлены волнообразными движениями эфира. Если бы наш взор был в состоянии обнять безмерные пространства эфира, то мы всюду увидали бы только столкновение волн, борьбу между ними, борьбу без конца, так как она не имеет начала. Нет ничего во вселенной, чтобы не было захвачено этим вихрем; сама земля, человек, человеческий разум — все это является участником великого мирового движения, вечной вибрации и колебания вселенной. И здесь царит вечная борьба и право сильнейшего; по мере того, как я размышляю об этом на берегу океана, мне кажется, что океан вздымается вокруг меня, поглощает все, и уносит все. Мне кажется, что я сам уж не более как одна из его волн, одна из капель его волн; что исчезла земля, что исчез человек и что ничего более не остается, кроме безстрастной природы со своими нескончаемыми волнениями, своими приливами и отливами, непрестанными изменениями своей поверхности, под которой скрывается глубокое и монотонное однообразие.

Какую же теорию из названных трех должны принять мы для обоснования своей морали? Теорию-ли оптимизма, говорящего, что природа заключает в себе благо? Или теорию пессимизма, признающего, что природа дурна? Или, наконец, теорию, утверждающую, что в природе нет ни добра, ни зла, но что она совершенно равнодушна к человеку и ко всем его горестям и надеждам. Мы стоим перед выбором, но никто не может сказать, которая из этих трех теорий ближе к истине. Мы только можем сказать, что закон—«живи согласно с природой»—есть чистейшая химера, ибо мы не знаем, какова эта природа. Кант был, следовательно, прав говоря, что от догматической метафизики нельзя требовать установления определенного закона поведения.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Мораль практического разума—Мораль веры—Мораль скептицизма.

Мораль практического разума. Мораль практического разума признает, что мы обладаем безусловным императивным моральным законом, заложенным в нас. Одни мыслители считают, что этот закон мы улавливаем интуитивно; другие же, вместе с Кантом, представляют себе этот закон как чисто формальный, как универсальный признак, позволяющий нам распознавать цели, согласные или несогласные с моральным законом.

Таким образом, согласно мыслителям интуиционистам мы непосредственной интуицией оцениваем знание и достоинство поступков, наклонностей и добродетелей, как, например, воздержания, стыдливости и т. д. Согласно же кантианцам поступок может быть назван нравственным лишь тогда, когда можно доказать его безкорыстный характер и можно его возвести в общий закон.

Чарльз Дарвин своей теорией эволюции доказал, что все живые существа видоизменяются и эволюционируют. Вместе с этим закону постепенной эволюции или развития подчинены и все верования и обычаи людей; этим самым Дарвин поколебал основы традиционной морали и веру в существование незыблемого и неизменяемого нравственного закона. В самом деле, если все в природе видоизменяется и трансформируется, то не была-ли бы для нас совершенно другой формула долга, если бы мы были потомками пчел?

На других планетах нашей солнечной системы, например, на Марсе быть может существуют совершенно отличные от наших нравственные понятия и представления; впрочем, даже на нашей земле мы иногда наблюдаем резкие изменения нравственного сознания. Бывают случаи когда, человек считает своим нравственным долгом совершить то, на что обыкновенно смотрят как на безнравственный поступок. Приведем случай расказанной Дарвином по поводу того, как в Австралии дикари понимают свои обязанности. Австралийцы приписывают смерть

своих сородичей колдовству и чарам соседних племен, и поэтому они считают священным долгом мстить соседям за смерть всякого родственника, убивая кого нибудь из соседнего племени. Доктор Лодор, бывший судьей в западной части Австралии рассказывает в своей книге, что один туземец, работавший у него на ферме, потерял одну из своих жен вследствие болезни. Он сообщил доктору, что должен убить какую нибудь женщину в соседнем племени. «Я ответил ему, пишет доктор, что если он сделает это, то будет заключен на всю жизнь в тюрьму». Австралиец послушно остался на ферме. Но он угасал с каждым днем, его совесть мучила за невыполнение долга; он не мог ни есть, ни пить, каждую ночь его посещал дух покойной жены и упрекал в равнодушии. Однажды слуга исчез с фермы; по прошествии года он вернулся, совершенно здоровый: он исполнил свой долг.

С Альфредом Мюссе в юности был следующий случай: однажды получив наказание за какую то шалость, он горько плакал, как вдруг услыхал сквозь полуоткрытую дверь разговор родителей: «бедный мальчик, он думает, что сделал бог знает какое преступление». Мысль, что в проступке его не было ничего *серьезного* и что его угрызения совести были ребячеством, сильно задели его самолюбие. Этот случай навсегда остался у него в памяти. Нечто подобное происходит теперь и с человечеством: оно приходит к сознанию, что его нравственный идеал подвержен изменению и что многие из прежних нравственных обязанностей представляют собою пережитки детского периода. Сознание этого—одна из причин, вследствие которой чувство долга утрачивает в наши дни свой священный характер. Мы видим, что чувство долга прилагается к слишком большому числу об‘ектов. Изменяемость этого чувства и эволюция нравственных понятий служит неопровержимым доказательством ошибочности интуитивной этики, которая признает, что мораль обладает неизменным содержанием добра. Мораль эту, некогда принятую Кузеном, шотландской школой и эклектиками, можно считать несостоятельной при современном состоянии знания.

Остается формальная и суб‘ективная мораль кантианцев, не признающая ничего абсолютного, кроме чувства долга.

Чувство долга, если его рассматривать исключительно с точки зрения динамики духа, сводится к чувству борьбы, испытываемому человеком всякий раз, как он хочет принять то или иное определенное решение. Чувство долга, собственно говоря, имеет не чисто моральный характер, но и *чувственный*. Сам Кант был вынужден признать, что нравственное чувство, как и всякое другое, является лишь *нормой* морального *закона*, независимо от его содержания. Но в

результате этого признания получается следующая, по собственному признанию Канта, тайна: *умопостигаемый* и сверх'естественный моральный закон производит в человеке естественное чувство-*уважение* к этому закону. «Абсолютно невозможно понять a priori, говорит Кант, как *чистая идея,* не содержащая в себе ничего чувственного, производит чувство удовольствия или страдания... нам абсолютно невозможно об'яснить, почему и как нас интересует *этичность* предписываемых долгом правил».

Перед нами действительно будет тайна, если мы будем приписывать чувству долга сверх'естественное происхождение. Моральное чувство не может быть об'яснено рационально и a priori. Но, в действительности, нет чистого формального долга. Долг сознается нами не иначе, как в приложении к некоторому содержанию, с которым он неразрывно связан; нет долга независимо от действия. Мало того, нет долга вне отношения к кому нибудь. Богословы были отчасти правы, представляя долг относящимся к божественной воле. Мы думаем, на основании опыта, что чувство долга связано с представлением о законе, об'являющимся таковым в силу его конкретного содержания и цели.

К Кантовскому правилу морали—«поступай всегда таким образом, чтобы правило твоего поведения могло стать всеобщим законом»—не присоединяется никакого чувства долга, пока не затрагивается социальная жизнь и порождаемые ею в нас глубокие инстинкты, пока мы не представляем себе всеобщности чего нибудь, какой нибудь цели, какого нибудь блага-предмета чувства. Человек никогда не станет стремиться к цели, если она не имеет нравственной ценности: воля человка всегда чувствует потребность верить, что есть нечто хорошее не только в цели, но и в действии. Есть что-то *деморализующее* в исключительно *формальной морали,* оторванной от жизни; эта мораль напоминает ту работу, котурую дают заключенным в английских тюрьмах: верчение рукоятки колеса ради самого процесса верчения. Трудно этому покоряться. Нужно, чтобы разум одобрял действие, и чтобы с предметом его связывалось чувство.

Однажды маленькая девочка, которую мать послала за какой то покупкой, попала под колеса проезжавшей кареты. Умирая, девочка крепко сжимала свою руку, в которой была мелкая монета, и увидав мать, протянула ей монету со словами: «я не потеряла ее.» Очевидно, для этой девочки жизнь имела меньше значения, чем эта доверенная ей монета. Но какое бы нравственное величие не находил стоик или кантианец в этой черте, они решительно не способны совершить подобный поступок: им известна настоящая ценность монеты, и они не могут уверовать при всем желании в нравственное достоинство такого поступка.

Необходимо, следовательно, в вопросах нравственного достоинства преображать в собственных глазах *содержание* нравственно-достойного действия, и нередко приписывать ему ценность, превышающую его действительное значение. Необходимо сравнение не только между волей и нравственным законом, но и между усилием и ценою преследуемой им цели. — Если мы этически одобряем самую заслугу, каков бы ни был ее предмет, то это потому, что видим в ней силу, которая могла бы быть использована на более высокие дела. В деятельности мы одобряем то, на что она направлена, а не силу для силы, волю для воли. Орел, поднявшись до облаков, видит все предметы на земле сравнявшимися друг с другом. Предположим, что с такой высоты мы увидели бы сравнявшимися все наши деяния, большая часть корыстных и бескорыстных стремлений человека показались бы нам тогда одинаково наивными; ценность их, быть может, не превышала бы ценности монеты, которую бережно хранила раздавленная каретой девочка. Вопреки Зенону и Канту мы не имели бы тогда мужества хотеть и добиваться *нравственного поощрения:* никто не проявляет волю ради самой воли.

Трудно, следовательно, предположить, что *долг,* изменчивый и неопределенный во всех своих конкретных приложениях, был бы *определенным* и убедительным в своей форме. Чувство, связанное, согласно Канту, с *чистым разумом*, или с *чистой волей*, является ничем иным, как естественным интересом, который мы питаем к нашим высшим способностям, к нашей умственной жизни.

Мораль веры. На ряду с моральным догматизмом Канта для которого форма нравственного закона убедительна и достоверна сама по себе и имеет практическую силу, мы встечаем несколько реформированное кантианство, которое в долге видит не предмет достоверности, а об'ект *моральной веры.*

Если в наше время вера в собственном смысле слова идет к упадку и исчезновению, то она у очень многих заменяется моральной верой. Абсолютное из области религии порешло в область этики. Но здесь оно ничего не потеряло в своем влиянии на человеческий ум. Оно сохранило способность воодушевлять массы: яркий образец этого мы видим во Французской революции; оно способно также пробудить в массах известный род фанатизма хотя и имеющий свои темные стороны, но гораздо менее опасный, чем фанатизм религиозный. Моральная вера имеет более универсальный характер. Если мы не поклоняемся больше богам наших предков, то это происходит потому, что в некоторых отношениях мы чувствуем себя морально выше их. В сущности, между моральной и религиозной верой нет большой разницы. Становясь исключительно моральной, вера не

изсякает, она лишь очищается и избавляется от чуждого ей элемента. Прежние религии были основаны не на одном только внутреннем веровании, но они признавали чудо и откровение. Все эти средства стали теперь безполезными. Вера ушла из пышных храмов и нашла себе убежище «в священной совести». Умер великий пан, умер Бог—Природа, умерло христианство, умерло Бог—Человечество позитивистов, осталось тслько одно внутреннее и идеальное божество—которому быть может, в будущем суждено также исчезнуть.

Защитники моральной веры основывают свои утверждения на следующем постулате: существуют принципы, которые должны быть признаваемы всеми не потому, что они логически доказаны или вещественно очевидны, а потому что они морально хороши; говоря иначе—добро есть критерий об'ективной истины. Вот постулат, содержащийся в морали неокантианцев, как например, у Ренувье и Секретана.

Чтобы оправдать этот постулат они заявляют, что добро обладает характерным свойством—его нельзя нарушить не только в действительной жизни, но также и в области мысли: так же не справедливо и безнравственно мыслить злое, как и совершить его. Нужно верить в добро не потому, что оно очевиднее, а потому, что не верить в добро—значит совершать дурное. Таким образом, вера в долг поднимается над той областью, где царит наука и необходимость. Веру в долг пробуют обосновать на внутренней очевидности; на «голосе совести», не допускающей ни возражений, ни колебаниий—на моральном долге и на социальной необходимости. Шотландская школа и эклектики пытались основать философию на «здравом смысле», т. е., в сущности, на предразсудке. Против этого энергично боролись неокантианцы, но и их системы морали покоятся также на веровании в то, что импульс, называемый долгом, принадлежит к другому порядку, чем естественные побуждения. Истина не есть то, что чувствуют и видят. Истина представляет своего рода синтез, совокупность фактов. Один кирпич не составляет свода, не составляют его и два и три кирпича; нужны все кирпичи; выньте из свода несколько кирпичей и свод рухнет, так и истина заключается во взаимной совокупности явлений. Недостаточно, чтобы одна какая либо вещь была очевидна, нужно, чтобы она могла быть об'яснена—только тогда она приобретает чисто научный характер.

Что касается до «долга верить в долг»—то это чистейшая тавтология. Можно было бы точно также сказать: «религиозно—верить в религию, нравственно—верить в нравственность» и т. д. Допустим, что эти правила выражают истину, но что понимают под долгом, нравственностью, религией? Истинно-ли все это, т.-е. соответствует-ли все это какой нибудь

реальности? Вот в чем вопрос. Я верю, что моя свобода повелевает мне выполнить то или другое действие; но если бы это был наследственный инстинкт, привычка, результат воспитания, что сталось бы тогда с воображаемым долгом? Можете-ли вы быть равнодушными к совершаемому наукой анализу предмета вашей веры?

Наука, быть может, не в силах самостоятельно заложить основы этики, но она способна разрушить всякую моральную веру, считающую себя непоколебимой и абсолютной. Науке иногда недостает созидательных сил, но она обладает страшной разрушительной способностью. Сторонники моральной веры не доказали бы истинности своих утверждений, даже если бы им удалось убедить, что их этика самая полная, наилучше удовлетворяющая запросам нравственности, что она заставляет человека беззаветно отдаваться служению нравственному идеалу и т. д. Но защитникам моральной веры, как и защитникам всякой религии, никогда не удается доказать—существует-ли вообще религия или нравственность, которая была бы истинной?

История свидетельствует, что всякая вера всегда была *обязательной* для того, кто признавал ее. Вера есть приобретенная привычка и род интеллектуального инстинкта который тяготеет над нами и в известном смысле порождает чувство долга.

Но вера не имеет власти над тем, кто еще, не верит: нельзя заставить утверждать и исповедывать то, чего не знаешь и во что вместе с тем *не веришь.* Долг верить существует, стало быть, только для тех, кто уже верит. Говоря иначе, сама вера, как всякая могущественная и укоренившаяся привычка создает чувство долга, так что долг не предшествует вере. Разуму нельзя никогда повелевать иначе, как во имя *науки* или установившегося уже *верования.* Верование во что нибудь помимо того, что знаешь, не может быть никогда, следовательно, обязательным.

Многие мыслители пробовали мотивировать моральную веру социальной необходимостью; мы должны верить в долг, говорили они, так как без долга невозможно существование общества. Этот довод напоминает собой такой же довод, к которому прибегают те, которые ходят в церковь, ссылаясь на то, что религия необходима народу и что следует подавать пример.

В вере, если понимать ее в таком смысле, скрывается некоторый полускептицизм. Этот полускептицизм оправдывает возражение более полного и более логического скептицизма. Необходимость, вообще, не есть истина и нечто реальное скажут, скептики; внутренняя необходимость, а тем более социальная

необходимость может быть просто иллюзией. Конечно, мораль практического разума может быть основана на системе полезных иллюзий, об'ясняемых и исправляемых теоретической моралью. Так, оптика математически об'ясняет иллюзии, при помощи которых живопись, архитектура и все вообще искусства очаровывают нас. Всякое искусство стремится научными методами произвести иллюзию, и пользуется истиной, чтобы одновременно обмануть и очаровать. Кто может разуверить нас, что нравственность не есть в таком же смысле искусство, одновременно и прекрасное и полезное? Быть может и она чарует нас, обманывая? И долг, который мы ощущаем в себе, быть может ни что иное, как игра внутренних переливов? На картинах Клода Лоррена есть перспективы, уходящие вдаль, длинные просветы между деревьев, которые создают впечатление реальной бесконечности. И в нас открываются подобные перспективы, которые быть может, только кажущиеся. Что касается социальной жизни, то она в значительной мере покоится на искусственном воздействии, при чем это искусственное воздействие не есть что-то противоположное природе. Именно в природе и кроется великое искусство, т.-е. великий обман. Ведь все наши отношения к другим существам представляют ряд иллюзий: зрение нас обманывает, слух тоже, почему бы и сердцу не обманывать нас? Мораль, которая пытается формулировать многообразные и сложные отношения, какие только существуют между людьми, быть может также основана на наибольшем числе заблуждений. Большинство верований, о которых рассказывает нам история, и которые некогда воодушевляли людей духом подвижничества, можно сравнить с великолепными мавзолеями, воздвигнутыми в честь великих людей: когда открываешь эти гробницы, в них не находишь ничего—они пусты, но проходя мимо, склоняешься перед ними. Никто не задает вопроса—заслуживает-ли умерший таких почестей; думаешь, что он был любим и эта любовь является предметом нашего уважания. Так бывает с героями, вера которых вдохновляла на великие деяния ради ничтожных дел. Это возвышенные расточители душевных сил; но такие расточители были, несомненно, одним из необходимых элементов прогресса.

Социальная необходимость морали и веры, прибавят скептики, быть может только временного характера. Были эпохи, когда религия была безусловно необходима; теперь она не нужна, по крайней мере, для многих. Кто знает, не ожидает-ли та же участь и категорический императив? Первобытные религии имели повелительный, деспотический и жестокий характер; это были школы суровой дисциплины; бог был безжалостным владыкой, обуздывавшим своих подданых: перед ним трепетали. Теперь религии становятся более терпимыми кто в наши дни очень верит

в ад? Таким же образом преобразуются и различные моральные возрения. Религии, представляющие в глазах философа, свод систематизированных суеверий, были созданы для определеного времени и для определенной эпохи. Человечество чувствует потребность поклоняться чему нибудь, а потом оно сжигает то, чему поклонялось. Ныне самые возвышенные между нами умы поклоняются долгу. Но не отойдет-ли и этот последний культ, это последнее суеверие в область прошлого, как и все прочие? Медный идол, которому в древнем Карфагене родители приносили в жертву детей, является для нас предметом ужаса; но, быть может, и мы храним в нашем сердце какого нибудь идола, из под власти которого освободятся наши потомки? Быть может в будущем *долгу* суждено все более и более сливаться с нормальным и правильным развитием человеческого «Я»? Не вырабатываются ли у нас понятия о боге по образу нашего несовершенного общества? Мы рисуем его себе запятнанным кровью и слезами. Этому еще варварскому, но необходимому в наши дни понятию суждено, быть может, исчезнуть бесследно. Долг в таком случае соответствует переходной эпохе.

Вот те сомнения, какие открытый скептицизм может выставить против того, маскирующегося верой полускептицизма, который ссылается на потребности социальной жизни.

С давних пор сомнение считается безнравственным, но еще с большим правом можно было бы назвать безнравственной догматическую веру. Верить—значит утверждать как *действительное* то, что само по себе только возможно, а порою даже и невозможно. Это все равно, что хотеть создать подобие истины; но этим самым мы уже заранее отвергаем об‘ективную истину, не зная ее. Вера отвергает заранее все вопросы и проблемы, а это означает остановку движения вперед. С этой точки зрения вера становится леностью ума. Даже равнодушие нередко стоит выше догматической веры. Равнодушный говорит: «Я не желаю знать», но он прибавляет—«Я не хочу и верить». Верующий же—верит, не зная. Итак, о каком бы вопросе ни шла речь, сомнение всегда лучше, чем утверждение и отказ от всякой личной инициативы и искания. Вера представляет род умственного самоубийства, которое нельзя никоим образом оправдать, призывая на помощь моральные доводы. Истинная мораль должна повелевать уму неутомимо искать, т. е. именно остерегаться веры. В области мышления нет более высшей нравственности, чем истина, и когда не владеешь ею ввиде достоверного знания, нет ничего более нравственного, чем сомнение. Сомнение это достоинство мышления. Вот почему нужно подавлять в себе слепое уважение к известным принципам, к известным верованиям; нужно все пытливо исследовать, во все проникнуть: наш разум не должен робко опускать глаза даже перед тем, чему он поклоняется.

Нам возразят, что если неразумно утверждать в своем мышлении то, что сомнительно, то ведь очень часто приходится проводить это сомнительное в жизни, *в действовании*.— Пусть так, но это всегда условное утверждение: я делаю это в *предположении*, что это мой долг. Тысячи такого рода актов не способны установить истины. Бесчисленное множество мучеников способствовали торжеству христианства, но достаточно одного небольшого логического рассуждения, чтобы его опровергнуть. Насколько выиграло бы человечество, если бы все подвиги и жертвы были совершены в интересах науки, а не религии; если-бы люди умирали не ради защиты верований, а ради открытия истины, как бы она мала не была, как далеко тогда бы ушло человечество по пути прогресса.

Мораль скептицизма. Из предыдущего изложения мы видим, что долг и обязательство долга, как оно формулировались Кантом, переходит *в веру* даже у последователей Канта, при чем сама моральная вера приводит к полускептицизму. Но критическая мысль не ограничивается этим; идя дальше, она стремится заменить мораль веры моралью скептицизма. Эта последняя мораль хочет построить нравственность на основах нашего сознания метафизического неведения, об‘единив его в то же время с данными положительных наук.

Альфред Фуллье, автор сочинений «Современные идеи права» и «Критика современных систем морали», попытался синтетически об‘единить логические выводы *эволюционной* философии и философии *критической*. Как отправную точку зрения—против которой никто не может ничего возразить—Фуллье берет *сознание*. Мы имеем *сознание*—этот факт, по мнению Фуллье, представляет первоснову права и справедливости, как долга.

Что является об‘ектом нашего сознания в самом широком смысле слова и где его границы?—Сознание мыслит себя, мыслит другие сознания, мыслит целый мир. Следовательно оно, имея *индивидуальный* характер, *универсально* по об‘ему. Оно утверждает себя, противопоставляя себя другим сознаниям. Но, благодаря этому, индивидуальное сознание «понимает свою собственную ограниченность, свою собственную *относительность*, в качестве средства познания, потому что оно не в состоянии об,яснить себе вполне «ни собственные свои свойства, как мыслящего *суб‘екта*, ни свойства мыслимого им *об‘екта*, ни перехода от *суб‘ективного* к *об‘ективному*. Отсюда вытекает *относительность нашего знания*. Это имеет важное моральное значение не оцененное как следует до сих пор. «Истинный позитивист, как и истинный критицист и истинный скептик, должен хранить в глубине своего ума какое-то «*не знаю*», какое-то «*быть может*»...

Опыт учит нас, что мозг наш устроен таким образом, что он не всегда представляет все вещи такими, каковы они есть в действительности... Следовательно, с одной стороны, ощущаемый или мыслимый *об'ект* не познается всецело ни наукой, ни чувствующим и мыслящим суб'ектом. С другой стороны и *суб'ект*, в свою очередь, быть может, не совсем точно и ясно познает себя.—Это начало относительности всех наших познаний, построенных на данных нашего сознания, есть *предварительное условие* и права, и справедливости, как долга. «Делать из своего эгоизма и своего я» абсолют, непогрешимый догмат, значит действовать так, как будто обладаешь абсолютным знанием бытия, т.-е. утверждать, что механически познаваемый мир есть все, физическая сила есть все, личный интерес—есть все. Несправедливость представляет, следовательно, род абсолютизма в действии... Но всегда будет оставаться нечто необ'яснимое механически, хотя бы движение и ощущение—как элементы сознания.

Мораль скептицизма стремится заменить чувство долга сомнением, или, по меньшей мере, сознанием относительности человеческих знаний; она хочет извлечь утверждение моральной справедливости из некоторого рода метафизического скептицизма.

Практическое выражение сомнения и скептицизма есть *воздержание*. Я сомневаюсь в том, что есть истина и логически должен воздерживаться от действия, потому что всякое действие есть утверждение, известного рода выбор. Выбор этот производится согласно умственному складу человека, сообразно его верованиям и стремлениям, но никоим образом не сообразно его скептицизму.

Во всяком искреннем сомнении есть определенный устойчивый элемент—а именно сознание нашего полного неведения о сущности вещей. Но вопрос в том, может ли подобная концепция иметь значение в деле ограничения нашего поведения. Заметим, что она неспособна создать никакого императива. Неопределимое, непознаваемое не может служить руководящим для нас принципом.

Понятие нравственной нормы даже ограничительной предполагает в качестве положительного начала не одно лишь простое допущение «непознаваемого,» но и определение «непознаваемого» и веру в возможность воздействия на него.

Непознаваемое, которое нас окружает с колыбели до могилы, похоже на пустое пространство, которым мы окружены физически;—пустое пространство представляет для нас абсолютную свободу направления. Оно может оказывать на нас воздействие только через посредство содержащихся в нем тел, о которых мы узнаем при помощи чувств. Непознаваемое может, следовательно, оставаться по отношению к нашей воле

выражением высочайшего безразличия, пока оно для нашего ума остается простым предметом скептицизма.

Теория Фулье, изложенная им в книге «Критика современных систем морали» станет достаточно убедительной, когда автору удастся построить ограничительную норму и идеал не на сомнении относительно существования непознаваемого, а на самом знании, на сущности человеческого сознания. Важным фактом является то, что человеческое сознание может проэктировать себя за пределы своего я, оно имеет способность переживать чувства себе подобных, сознавать о том, что творится в их сознании. Таким образом существует род интеллектуального альтруизма. Но чтобы понять других, нужно сочувствовать им; симпатия чувств есть зародыш расширенного сознания. Понимать, в сущности, все равно, что чувствовать. Понимать других — это значит чувствовать себя в гармонии с ними. Эта общность чувствований и идей находит, в известной мере, свое оправдание в плодовитости самой жизни, развитие которой находится в прямом отношении к ее интенсивности. Таким образом, основы нравственности мы должны искать в самой жизни. Это и составляет задачу следующих глав нашей книги.

КНИГА ПЕРВАЯ

Нравственные мотивы с научной точки зрения. Чем можно заменить в научной системе морали долг.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Интенсивность жизни—как основная причина деятельности живого существа.

Не отрицая значения метафизического умозрения в области морали, мы, однако, считаем, что при попытке обосновать мораль научным образом следует строить свою теорию *на фактах*. Каковы же могут быть отправная и конечная точки в морали, основанной на научных данных, и какова роль самой *науки* в области морали—вот что мы должны прежде всего подвергнуть рассмотрению.

Нравственность, стремящаяся основать свои положения на *фактах*, не может с самого начала доказать человеку, что благо или счастье *общества* является первопричиной морального действия, потому что очень часто счастье общества оказывается в противоречии со счастьем отдельной личности. В подобных случаях, социальное счастье, как таковое, может стать целью для человека только тогда, когда человек сознательно отрекается от своего личного счастья и посвящает свою деятельность на благо общества. Но такое чистое *бескорыстие* не может считаться твердо установленным фактом, и существование его во все времена оспаривалось.

Вот почему научная позитивная мораль, во избежании того, чтобы не принять за свою основу недоказуемого положения, должна быть прежде всего *индивидуалистической*. Ошибка утилитаристов вроде Джона Стюарта Милля, и даже эволюционистов, и заключалась в том, что они смешивали социальную и индивидуалистическую сторону моральной проблемы.

Необходимо прибавить, что индивидуалистическая мораль, основанная на реальных фактах, нисколько не является *отрицанием* метафизической или религиозной морали. Она не исключает такого рода мораль, она просто стремится возводить свое здание по другому плану.

Итак, мы не будем ни отрицать, ни исключать ни одной из моральных целей, предлагаемых метафизиками, как жела-

тельные, но мы пока оставим в стороне понятие *желательного* и ограничимся рассмотрением того, что *желаемо* на деле. Прежде чем ввести в мораль метафизические понятия, существенно важно определить сначала, до каких границ простирается мораль, основанная на научных данных. Этим мы и постараемся заняться.

Цели, преследуемые *в действительности* всеми людьми и живыми существами, вообще, чрезвычайно разнообразны. Однако, подобно тому, как жизнь имеет одни и те-же общие черты и один и тот же тип организации, цели, преследумые живыми существами, вероятно, в конце концов сводятся к каким нибудь немногим общим целям, а, может быть, и к одной цели. Этой единой и высшей целью деятельности человека не может быть ни *благо,* смутное понятие, которое при первой же попытке, определить его, выливается в метафизические гипотезы, ни *долг,* который наука не считает основным фактом морали, и ни *счастье* (в обычном значении слова), которое Вольнэй вполне справедливо называл предметом роскоши и понятие о котором предполагает высокую ступень развития разумнаго существа.

Какова же *естественная* цель человеческих поступков?

Если вы будете разсматривать мишень, в которую стреляют при упражнениях в стрельбе, вы заметите, что все следы пуль или дробинок расположены вокруг *центральной* точки прицела пуль; быть может, ни одна пуля или дробинка не достигнет геометрического центра мишени, но тем не менее отверстия, пробитые пулями, будут группироваться вокруг геометрического центра мишени согласно определенному закону, а именно, согласно *закону квадратов*, формулированному впервые Кетле. Но даже не зная этого закона, вы не ошибетесь, смотря на мишень, и сразу же определите центр мишени по густоте пробитых отверстий. Вы укажете на то место, где отверстия наиболее скучены, и скажете: «вот точка мишени, куда целились».

С этими поисками точки, в которую целился стрелок, и можно сравнить исследование, какое предпринимает моралист, желающий создать теорию чисто научной морали, когда он пытается точно определить обычную цель человеческой деятельности. В какую мишень метит человечество и, по всей вероятности, и все живые существа, где центр общих усилий живых существ, куда направляются стремления всего живого, хотя быть может, ни одно из этих стремлений никогда не достигнет вполне своей цели?

Согласно «гедонистам естественное направление всякого человеческого действия идет в сторону минимума страдания и максимума наслаждения: в своей эволюции *сознательная жизнь всегда следует по линии наименьшего страдания и наибольшего*

удовольствия.—Едва-ли кто будет оспаривать это утверждение и мы, с своей стороны, также признаем его. Но это определение слишком узко, так как оно применяется только к *сознательным* и более или менее произвольным действиям, а не к безсознательным и автоматическим, совершающимся просто по линии наименьшего *сопротивления*; предполагать, что большинство действий имеет свое начало в *сознании*, и что научный анализ движущих причин поведения должен брать в рассчет одни толко *сознательные* мотивы, значило бы, несомненно, впадать в иллюзию. Для многих естествоиспытателей сознание в жизни играет крайне незначительную роль и с'из'ятием его из жизни, ничто не изменилось бы. Даже действия, совершенные нами с полным сознанием, имеют свое начало и первоисточник в инстинктах и бесознательных рефлективных движениях. Сознание является не более как светлой точкой в огромной темной сфере жизни. Сознание это маленькое увеличительное стекло, собирающее несколько солнечных лучей и горделиво воображающее, что его фокус и есть само средоточие, где родятся и откуда выходят лучи. *Естественная* причина всякого действия, прежде чем появиться в сознании, должна была уже быть в темной области инстинктов. Основная цель действия первоначально была причиной более или менее безсознательных движений. В сущности *цели*,—суть ничто иное, как обычные *движущие причины, достигшие сознания*. Всякое волевое движение было в начале подсознательным, слепо исполнявшимся движением, потому что оно представляло меньшие сопротивления. Всякое сознательное движение было вначале инстинктом; таким обравом, вопрос: какова постоянная цель,—мишень действия—с другой точки зрения превращается в вопрос: какова постоянная причина действия? В круговороте жизни точка, к которой стремятся, сливается с точкой отправления.

Мы думаем, что научная мораль, если она хочет быть действительно научной, должна признать, что искание *наслаждения* есть только следствие инстинктивного стремления живого существа сохранить и умножить *жизнь*. *Цель*, действительно *определяющая* всякое сознательное действие, являющаяся в то же время и *причиной*, производящей всякое безсознательное действие,—это сама жизнь. От первого трепетания зародыша в материнском чреве до последней предсмертной судороги старика—всякое действие человека имеет причиной жизнь в ее эволюции. Эта постоянная и основная *причина* всех наших действий есть в тоже время, с другой точки зрения, ее главная *цель*.

Это заключение совершенно совпадает с выводами эволюционной школы, о которых однако, я здесь говорить не буду.[1])

[1]) См. нашу книгу: «История и критика современных учений о нравственности».

Стремление сохранить жизнь есть необходимый закон жизни не только у человека, но, у всех живых существ, быть может до последнего атома эфира, так как *сила* является, вероятно, только отвлеченным понятием *жизни*. Это стремление сохранить жизнь и жизненность представляет несомненно как бы частицу мирового сознания, тем более, что оно переходит за пределы личного сознания. Оно в одно и тоже время есть и самая реальная из реальностей и наивысший идеал.

Таким образом, нравственность, основанная на реальных фактах, может быть определена как наука, имеющая своим предметом *изучение* средств *сохранения и умножения жизни* как материальной, так и духовной. Высшие законы этой нравственности должны быть тождественны с основными законами самой жизни и в некоторых из своих самых общих теорий она должна иметь значение для всех живых существ.

Нам могут возразить, что изучение средств сохранения физической жизни относится скорее к области гигиены, чем к области морали. На это мы ответим, что воздержание с давних времен считающееся моральной добродетелью, практически есть приложение требований гигиены, и что говоря вообще, научная мораль, с физической стороны, независимо от других сторон, едва-ли может чем нибудь отличаться от гигиены, в широком смысле этого слова.

Многие зададут также вопрос: что значит увеличивать интенсивность жизни? На это мы ответим: это значит увеличивать область *активного проявления* во всех его формах (в той мере, какая требуется сохранением сил).

Низшие существа могут действовать только в известном направлении; затем они предаются отдыху, впадают в совершенную бездеятельность; охотничья собака например, засыпает до момента возобновления охоты. Высшее существо, наоборот, находит свой отдых *в разнообразии* своей деятельности, подобно тому, как земля отдыхает если разнообразят посевы. В деле культивирования и развития человеческой активности необходимо уменьшать периоды чистого отдыха, периоды *лежания под паром*; потому что жить—значит действовать, и действовать—значит жить. Действовать усиленнее—значит увеличивать очаг внутренней жизни. Самым худшим из пороков с такой точки зрения леность, косность. Нравственным идеалом, таким образом, можно считать *активность* во всем *разнообразии ее проявлений*, по крайней мере таких, которые не противоречат друг другу или не вызывают надолго потери сил. Например, *мышление* представляет одну из главнейших форм человеческой активности, потому что оно выражает собою так сказать, наивысшее проявление деятельности и на высшей степени своего развития. То же самое можно сказать и о *любви*.

Установив в самых общих чертах основы морали *жизни* посмотрим, какое место следует отнести в этой морали гедонизму или морали *наслаждения*.

Наслаждение или удовольствие есть состояние нашего сознания, связанное, по учению физиологов и психологов, с развитием жизни (физической или духовной); из этого вытекает, что правило—«не переставай умножать интенсивность своей жизни»—в конце концов, приводит к принципу гедонизма—«не переставай увеличивать свое удовольствие».

Гедонизм может, следовательно, иметь место в морали жизни, но только он будет стоять на втором плане. Все английские моралисты говорят:—удовольствие единственный рычаг, приводящий в действие живое существо». Но есть два рода удовольствия; иногда удовольствие соответствует частичной и поверхностной форме активности (удовольствие еды, питья), иногда же оно связано с самым источником этой активности (удовольствие жизни,—волевой деятельности, мышления) В первом случае оно затрагивает одну только чувственную сторону человеческого существа, а во втором—оно глубоко захватывает основные процессы жизни и сливается в одно с самим сознанием жизни. Утилитаристы или гедонисты слишком склонны были рассматривать лишь одну первую категорию удовольствий, однако, вторая имеет большее значение. Человек не всегда действует в целях преследования какого нибудь *частного удовольствия*, иногда мы действуем ради удовольствия действовать, живем ради самой жизни, мыслим ради удовольствия мыслить. Накопившаяся в нас сила требует выхода. Когда этот выход задерживается каким нибудь препятствием, то сила эта становится желанием или отвращением. Когда желание удовлетворено мы ощущаем удовольствие, когда оно встречает препятствие— мы ощущаем страдание. Но отсюда не следует, что собранная энергия разряжается всецело только для удовольствия. Жизнь требует выхода наружу и проявляется в действии потому, что она жизнь. У всех живых существ удовольствие скорее является сопутствующим фактом стремления к жизни, чем выражает это стремление. Прежде всего нужно жить, а уже затем наслаждаться.

Очень долгое время признавали, что орган создает функцию, многие моралисты, по аналогии, думали также, что удовольствие создает функцию. «Человек, говорил Эпикур, идет туда, куда его зовет наслаждение.» Согласно современной науке—эти положения верны только отчасти. Наука признает, что истина скорее в утверждении—что функция создает орган. На самом деле, в начале, живое существо не обладало готовыми органами, только действуя, оно произвело свой орган. Удовольствие, так же как и орган, происходят из фун-

кции. Позднее, впрочем, подобно самому органу, оно воздействует и на функции.

Мы готовы согласиться с гедонистами в том, что не может быть *сознания* без смутного чувства удовольствия или страдания. Удовольствия или страдания могут быть рассматриваемы как самое начало сознания. Действовать и отвечать воздействием всегда значит наслаждаться или страдать; всегда значит желать или бояться.

Но этот приятный или неприятный характер всякого действия сам по себе еще не об'ясняет действия. *Наслаждение*, вместо того, чтобы быть сознательной целью действия, нередко есть только *сознание*, спутник действия. Само действие вырастает естественным образом из жизненного процесса, в значительной мере бессознательного. Стремление живого существа сохранить свое бытие есть основная причина всякого желания, но само оно не образует определенного желания.

Таким образом, наука о нравственности, свободной от всякой метафизики, может вполне научно определить свою цель и определить свое место. Это место окажется на рубеже двух сфер:—с одной стороны будет находиться бессознательная сфера инстинктов, привычек, смутных и неясных восприятий, а с другой—сознательная сфера логической мысли и обдуманной воли. Наука о нравственности является единственной наукой, предмет которой не относится всецело ни к области сознательных фактов, ни к области бессознательных явлений, но охватывает и те и другие. Наука о нравственности должна, следовательно, отыскать общую связь между этими двумя порядками явлений и об'единить их в едином синтезе.

Классическая психология всегда ограничивалась только явлениями сознательной жизни, оставляя в стороне изучение самого механизма психической жизни. Точно также поступала и классическая мораль. Но та и другая предполагали доказанным, что физиологические отправления нашего организма не действуют на сознательную область духа, не вызывают в этой области никаких нарушений. Но предполагать так, значит класть в основу своей науки гипотезу, которая совершенно не соответствует действительности. Мы думаем, что для избежания такой ошибки необходимо отыскать такой мотив человеческой деятельности, который имел бы влияние как в области бессознательной, так и в области сознательной мысли. Предмет науки о нравственности и состоит в том, чтобы показать, как действия, порожденные одним стремлением к жизни, исходят из бессознательных глубин человеческого существа, чтобы вступить затем в область сознания. Наука о нравственности должна показать затем, как наши действия могут оказаться, так сказать, преломленными в нашем сознании, напри-

мер, когда возникает борьба между инстинктом самосохранения и тем или другим верованием, вытекающим из разумного сознания. В этом случае сознание может явиться новым источником действий, которые, в свою очередь, становятся привычками, или инстинктами и становятся явлениями чисто бесознательными. Наука о нравственности должна исследовать все эти превращения. Она должна открыть место скрещивания двух великих сил живого существа—инстинкта и разума, должна изучить взаимодействие этих двух сил и регулировать двойное влияние инстинкта на мысль, и сознательной мысли на инстинктивные или рефлективные акты.

В дальнейших главах мы увидим, как жизнь, достигая самосознания, и не вступая в противоречие сама с собою, может породить безконечное количество мотивов для действия. Всеобщий инстинкт жизни, то бессознательный, то сознательный, со всеми многоразличными видами, может доставить науке о нравственности вполне естественную и реальную основу (это, впрочем, не значит, что не существуют кроме этого и не возможны никакие другие цели в науке о нравственности). Мораль, основанная на *фактах*, повторяем, может «констатировать» только одно — что у всех живых существ наблюдается стремление к сохранению и увеличению жизни; это стремление сначала проявляется безсознательно, а затем проходит и в сознание. Таким образом, *жизнь* как таковая является первичной и всеобщей причиной всякого *желаемого* блага, но из этого не следует, что желанием жизни вполне исчерпывается понятие *желательного*; со всеми метафизическими и даже мистическими представлениями. Но вопрос об этом, не допускающий научной проверки, а только выражающий *метафизическую гипотезу*, должен быть представлен всецело метафизике.

В морали, как и во всякой другой отрасли человеческого знания дело науки—строго разграничивать между собою элементы известного и неизвестного. Достоверность, реальность, никогда не приносила вреда ни логическому мышлению, ни даже поэтической мечте, а знание действительных фактов не служило препятствием к идеальным порывам; точно также и наука не приносила вреда метафизике. Жнец, заботливо складывающий в своей житнице собранную им жатву, никогда не мешал сеятелю сеять в настоящем, чтобы подготовить всходы неведомого но чаемого им будущего.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Высокая степень интенсивности жизни неизбежно влечет за собой и наибольшее ее расширение.

С физической точки зрения жизнь предполагает *питание*, т.-е. усвоение и превращение на пользу организма сил природы. Жизнь есть известного рода *притяжение* к себе. Всякое живое существо всегда должно накоплять некоторый излишек энергии, хотя бы для того, чтобы иметь запас. *Сбережение* является законом природы. Куда же расходуется этот излишек, накопляемый всяким здоровым существом? Прежде всего и чаще всего запас энергии в живом организме тратится на *воспроизведение* новых живых существ, на создание новых организмов. «Воспроизведение, говорит Геккель, [1]) представляет излишек питания и роста, вследствие которого часть живого существа получает самостоятельное существование». Мы знаем, что в элементарной живой клетке размножение принимает форму простого деления. Когда клетка усвоила из окружающей среды слишком много вещества и энергии, она разделяется на две части, которые начинают жить самостоятельной жизнью и снова, в свою очередь, развившись до известного предела, разделяются на две клетки. Позднее, на более высших ступенях жизненной лестницы, возникает некоторого рода разделение труда: воспроизведение становится специальной функцией, выполняемой зародышевыми клетками—это так называемое *споровое* размножение, размножение путем микроскопических клеточек—*спор*. Еще позднее размножение производится при помощи соединения двух различных клеток—одной женской—яйцеклетки; и другой мужской--семяклетки. Соединение этих двух клеток и дает начало новой живой особи. В таком соединении двух клеток нет ничего таинственного: мускульная ткань и нервная ткань в значительной мере обязаны своим происхождением этим клеточным слияниям. Тем не менее, с *половым* размножением или *амфигонией* начинается, можно сказать, новый моральный период для мира.

[1]) Морфология, II стр. 16.

Индивидуальный организм перестает быть изолированным; его центр тяготения постепенно все более и более перемещается.

Разделение полов имеет первостепенное значение в моральной жизни: если бы, предположим невозможное, бесполое размножение получило бы преобладание в животном мире, и, наконец, в человечестве, то существование общества едва-ли бы явилось возможным. Уже давно заметили, что старые девы, старые холостяки и евнухи обыкновенно гораздо эгоистичнее других; их центр внимания был всегда в них самих и не выходил за пределы их существа. Дети тоже эгоистичны: у них нет еще такого излишка жизненных сил, который стремился бы наружу. Но к годам половой зрелости у человека меняются черты его характера; юноша исполнен энтузиазма, он готов на жертвы— это является своего рода физиологической необходимостью: в нем слишком много сил для одного себя. Период воспроизведения потомства (generation) есть в то же время и период великодушия (generosité). Старик, наоборот, нередко склонен снова сделаться эгоистом. У больных мы наблюдаем те же наклонности. Всякий раз, когда иссякает источник жизни, во всем существе возникает потребность сбережения сил, себялюбивого самосохранения.

Первым результатом воспроизведения и размножения является об'единение организмов в группы, создание семьи и этим самым и общества; но это только одно из наиболее резко бросающихся в глаза последствий. Половой инстинкт, как мы видели выше, есть высшая, но частная форма общей потребности проявления активной продуктивности живого существа. Потребность эта, являющаяся признаком избытка сил, действует не только на одни органы воспроизведения, она оказывает свое влияние на весь организм, на все существо и проявляется в самых разнообразных видах активной деятельности. Наиболее главные виды мы и перечислим здесь.

1.—Умственная (интеллектуальная) плодовитость. Не без основания иногда сравнивают творение мыслителя с его детьми. Действительно, внутренняя сила побуждает художника и поэта извлекать содержание своего внутреннего мира.

Следует заметить, что, обыкновенно, умственная плодовитость находится в обратном отношении к плодовитости физической—организм как будто не может одновременно совершать двойную трату сил. Вследствие этого в животном мире физическая плодовитость повидимому понижается параллельно с развитием мозга. В то же время наблюдения показывают, что, в большинстве случаев, дети, родившиеся от величайших гениев, были обыкновенно ниже посредственности, и род их скоро угасал; но без сомнения, благодаря своим идеям, великие гении еще и ныне продолжают жить в человечестве.

Умственная плодовитость может также доходить до излишества и может изнурять организм. Молодой человек иногда на всю жизнь истощается благодаря чрезмерной мозговой работе. И тут, как и во всех других областях жизни, дело морали—обуздывать инстинкт воспроизведения. Общее правило активности состоит в том, чтобы трата сил была только возбуждением жизнедеятельности, а не ее истощением.

Как бы то ни было, потребность умственного творчества, еще более чем половое воспроизведение, глубоко изменяет условие жизни человечества. Мысль, действительно, безлична и безкорыстна.

2. *Плодовитость чувств и эмоций.* Так же как и ум, наши чувства тоже стремятся к своему проявлению. Нам недостаточно самих себя. У нас больше слез, чем это нужно для наших собственных страданий; у нас больше радостей в запасе, чем это требуется для нашего личного счастия. Нам хочется делиться и горем и радостью с другими, увеличивать свое «я» исповеданием своих мыслей и чувств.

Отсюда происходит какое то беспокойство у слишком одинокого существа. Когда вы, например, испытываете художественное наслаждение от созерцания произведений искусства, вам хочется, чтобы вы наслаждались не одни. Хочется поведать другим то, что чувствуешь, от чего страдаешь, что любишь. Хочется разорвать завесу индивидуальности. Скажут, что это тщеславие.—Нет, тщеславие очень далеко от нашей мысли. Настоящий художник не желает и не может желать, чтобы никто не пришел разделить с ним его восторг перед произведением искусства, перед открытой истиной. [1])

Во всех возвышенных удовольствиях имеется известная сила, стремящаяся вылиться наружу и разорвать тесную оболочку «я». Перед лицом возвышенных чувств вы сознаете, что вы, подобно вибрирующему атому-эфира передающему свет, должны передать охватившее вас чувство и сообщить его другим.

Но и в области чувств и эмоций мы должны также избегать чрезвычайной экспансивности, излишества. Правда, встречаются иногда люди, которые живут преимущественно для других, которые слишком мало берегут себя. Не без некоторого основания английская мораль осуждает таких людей. На самом деле, кто с полной уверенностю может сказать, что великий человек должен рисковать своей жизнью ради спасения жизни слабоумного? Мать, слишком забывающая о себе, может этим

[1]) Нужно, однако, различать между наслаждением художника, которое всегда плодовито и следовательно великодушно, и удовольствием любителя искусства, которое может быть узко-эгоистическим, так как оно совершенно бесплодно. См. нашу книгу «Проблемы современной эстетики».

самым обречь на болезненную и печальную жизнь ребенка, которого она носит в своем чреве. Отец семьи, подвергающий себя и своих близких ежедневным лишением ради того, чтобы оставить небольшое наследство детям, в конце концов может оставить свое состояние слабосильным существам, которые сделались такими благодаря его скупости.

3. *Плодовитость воли.* Мы чувствуем потребность производить. Мы чувствуем потребность запечатлеть в мире нашу активность. *Действовать*—является потребностью для большинства людей. Самая постоянная и наиболее регулярная форма человеческой деятельности—*труд*. Дикарь неспособен к настоящему труду, и чем ниже стоит он по своему развитию, тем более он не способен к регулярному труду и работе. Люди, в которых преобладают черты и пережитки диких времен—преступники—обыкновенно характеризуются отвращением к труду. Им никогда не надоедает безделье. Можно сказать, что у человека скука есть признак превосходства и плодовитости воли. Народ, знакомый *со сплином*, является деятельнейшей нацией.

С течением времени труд будет становиться все более и более необходимым для человека. Но труд есть одновременно явление и экономическое и моральное, он лучше всего примиряет эгоизм с альтруизмом. Работать—значит производить, а производить—значит быть полезным одновременно и себе и другим. Труд становится опасным только при условии накопления его в капиталистической форме; в этом виде он может принимать явно эгоистический характер, и в силу своего внутреннего противоречия кончить собственным разрушением, благодаря как раз той праздности, которую он делает возможной. Но в живой форме—труд всегда хорош. Социальное законодательство должно предупреждать вредные последствия накопления результатов труда—непомерную личную праздность и чрезмерную общественную власть, подобно тому, как хороший садовник не дает возможности развиться слишком могучим стволам плодовых деревьев в ущерб развития отдельных ветвей.

Мы чувствуем потребность работать не только для себя, но и для других. Чувствуешь потребность помогать другим, приложить и свое усилие к общим усилиям человечества, с трудом подвигающегося вперед к лучшему будущему. Одной из низших форм плодовитости воли является *честолюбие*, в котором не следует видеть только одну жажду почестей и славы; оно прежде всего есть потребность в деятельности или живом слове, проявление жизни в несколько грубой форме физической силы и нервного напряжения.

Некоторые выдающиеся люди особенно отличались развитием воли, как, напр., Наполеон I. Эти люди готовы перевернуть весь мир ради того, чтобы проявить свою волю. Обыкновенно, такие люди одарены небольшой чувствительностью и умом, не способным творить и мыслить критически. Впрочем, некоторые из таких людей, как исключение, отличаются тонко развитой чувствительностью—таково большинство выдающихся женщин, сыгравших крупную роль в истории, но им часто недоставало ума и воли.

Итак жизнь имеет две стороны—с одной стороны—жизнь это питание и ассимиляция, а с другой—воспроизведение и плодовитость. Чем более живое существо усваивает из окружающей среды энергии и материи,—тем более оно должно тратить,—таков закон жизни. Физиологическая трата не является злом,—она—один из нормальных моментов жизни. Вдыхание неизбежно должно сопровождаться выдыханием.

Трата энергии для других, требуемая социальной жизнью, не представляет, следовательно, потери для личности; наоборот, это желательное расширение и даже необходимость. Человек стремится стать социальным и моральным существом, его не перестает тревожить эта мысль. Нежнейшие клетки его мозга и сердца жаждут жить и развиваться. Жизнь—это плодовитость, и обратно, плодовитость—это полная жизнь, это истинное существование. Известная доля великодушия является неотделимой частью нашей жизни, и без этого великодушия духовно умираешь, сохнешь. Нужно цвести; нравственность, бескорыстие и великодушие это—цвет человеческой жизни.

Художники всегда представляли милосердие в образе матери, протягивающей детям свою наполненную молоком грудь. И действительно, милосердие походит на мать, любовь которой слишком широка, чтобы любить только свою семью. Материнская грудь нуждается в голодных ртах, которые насытились бы ею; так и сердце настоящего человека чувствует потребность оказывать всем помощь и любовь.

В настоящей главе мы рассматриваем вопрос о потребности живого существа изливать избыток своей энергии и силы на окружающих. Мы можем заключить, что наиболее богатая и полная жизнь испытывает и наиболее сильное побуждение действовать на пользу других, жертвовать собою в известной степени и по частям отдавать себя другим. Из этого следует, что наиболее совершенный организм будет также и наиболее общественным, и что нормальная жизнь для индивидуума есть жизнь в обществе. Таким образом, мы видим, что источник инстинктов симпатии и общественности заложен в самой глубине организма. В этом утверждении мы расходимся со Спенсером,

который видит в бескорыстных инстинктах лишь продукт общественной жизни. По нашему мнению, в глубинах нашего существа скрыты инстинкты общественности и развиваясь эти инстинкты сделали возможной общественную жизнь, так что жизнь обществами является результатом эволюции этих инстинктов, а не их причиной. [1])

---

[1]) Некоторые критики нам возражали, что развитие и плодовитость наших внутренних способностей может найти себе применение и в борьбе с нашими близкими, в их угнетении. В известной степени такое утверждение правильно, но всякая борьба оканчивается ограничением борющейся воли. Насильник подавляет в себе все симпатические и интеллектуальные стороны своего существа. т. е. все то, что есть в нем наиболее ценного. Угнетая других, он звереет. Таким образом, насилие, которое казалось бы должно способствовать при победе расцвету внутреннего могущества человека является, в действительности, ограничением: поставить целью своей воли угнетение себе подобных—значит дать воле низменную цель. В конечном счете воля насильника приходит к полной
7 дезорганизации. Привыкнув не встречать никаких препятствий к удовлетворению своих желаний, насильник становится деспотом и для него становится трудно сдерживать импульсы. В конце концов наступает полное расстройство воли, деспот впадает в детство и становится игрушкой своих страстей; его об'ективное всемогущество приводит к суб'ективному бессилию.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

В какой мере побудительные причины к деятельности могут создавать своего рода чувство обязательства.—Возможное и Должное.

После того, как мы установили в предыдущих главах, что основное начало моральной деятельности есть *нравственная плодовитость*, нам остаетая теперь рассмотреть,, каким образом и в какой психологической форме она проявляется у живых существ: побуждается-ли существо самой природой и нормальным стремлением воли к оказанию услуг и помощи другим, или его влечет к этому чувство симпатии, стремление к удовольствию, к похвале и т. п?

За Кантом следует признать ту крупную заслугу, что в своем учении о нравственности он считает первичный импульс нравственного поступка одним из самых существенных элементов долга, как бы предшествующим философскому размышлению о благе: никакие логические доводы не могут действительно изменить ни направления, ни интенсивности непосредственного побуждеиия к нравственному действию. Теория *категорического императива* психологически верна, как выражение факта сознания. Ошибка Канта состояла лишь в том, что он, без всяких причин и доказательств, признавал трансцендентальное происхождение этого императива. «Внутренняя практическая необходимость» может быть более или менее инстинктивной и даже механической. Возможно, что в нашем существе скрыта своего рода естественная *мощь*, которая при совершении морального действия, побуждает действовать раньше, чем в нас заговорит сознание. Не в том ли именно и состоит отличительное свойство природных склонностей, привычек и обычаев, что оне заставляют человека действовать, не представляя логических об'яснений? Обычай в индивидуальном сознании или государстве уважается людьми уже потому, как говорил, Паскаль, что «он принят». Власть закона иногда оправдывается только тем, что «Закон есть закон и *ничего более*». При проявлении всякой силы и действия, не вытекающего из размышления, рассудок всегда играет второстепенную роль, превосходно выясненную

кантианством: человек чувствует в таких случаях своего рода тайну; его ум не может логически об'яснить—почему он поступает так, а не иначе. Отсюда впрочем не следует делать заключения, что ум отказывается об'яснить эту тайну, хотя бы более или менее поверхностно. Наоборот, нет ничего, чему человеческий ум не находил бы столько об'яснений, как причине происхождения блага! Сколько логических об'яснений было дано мыслителями неподдающемуся никакой логике утверждению: *я должен*, или как говорили древние греки—*должно!*

В действительности, отвлеченное мышление бессильно об'яснить происхождение мощи, инстинкта; для этого нужны опыт и наблюдение. Допустив, вместе с Кантом, чувство *долга* как высшую силу, властвующую над сознанием, постараемся теперь установить этот факт во всех существенных его видоизменениях и в его отношениях к другим сходным фактам сознания; мы постараемся рассмотреть представляет-ли чувство долга сверх'естественное явление. Сам Кант поставил уже эту проблемму в знаменитой фразе: *Долг!..* где найти *корень* твоего величественного ствола, гордо отклоняющего всякое родство с низшими способностями?» Но поставив, этот вопрос, Кант не смог ответить на него подлежащим образом. Он не исследовал какая генетическая связь, быть может вопреки всем видимостям, сближает «благородный» долг с другими чувствами и склонностями. «Закон долга, говорил также еще и Конфуций,— это безбрежный океан: мир не в состоянии вместить его». Однако, иногда и небольшая масса воды кажется океаном. Когда вы плаваете, например, по реке Амазонке, то вам кажется, что вы на море, но, чтобы отличить реку от моря, не нужно пытаться проникнуть взором в даль, нужно только наклониться над водою и попробовать ее на вкус. Точно также внутренний анализ является единственным средством оценить реальную или воображаемую безконечность нашего морального горизонта.

Мы постараемся рассмотреть чувство долга с трех точек зрения, а именно, с точки зрения *воли*, *разума и чувства*.

1.—Зарождение долга под влиянием самой способности человека действовать. Прежде всего, как мы можем приводить свою волю в действие, не прибегая ни к помощи мистического долга, ни того или другого частичного удовольствия?

То, что есть истинного в понятии долга, может иметь силу и в теории научной морали. Очистив понятие долга от всякой мистики, мы можем свести долг на сознание известной внутренней *мощи*. Внутренно почувствовать то наибольшее, на-что мы *способны*, значит тем самым впервые сознать то, что мы *должны* сделать. Долг, если отбросить все метафизические понятия и оставаться в области фактов есть изобилие жизни,

которая стремится проявиться. До сих пор чувство долга обыкновенно истолковывали как чувство *необходимости* или *принуждения*, но, в действительности, это прежде всего чувство мощи. Всякая накопляющаяся сила оказывает давление на поставленные перед ней преграды. Всякая мощь создаёт род обязательства: кто может действовать, тот *должен* действовать. У низших животных, у которых умственная жизнь мало, развита мало обязанностей—это об'ясняется тем, что у них мало способностей. Культурный человек имеет массу обязанностей: это зависит оттого, что он располагает большой активностью, которую может направлять на самые различные виды деятельности. С такой точки зрения, не заключающей в себе ничего мистического, нравственный долг сводится к следующему великому закону природы: *жизнь может сохраняться не иначе, как при условии распространения*. Верное достижение цели возможно только в том случае, если располагаешь силой пойти дальше этой цели; если верно утверждение, что «я» является для себя своей собственной целью, то, это дает нам новое основание для того, чтобы оно не могло удовлетворяться само собою. Растение не может не цвести, хотя иногда, за цветением и следует смерть. Природа развивается своим путем и всегда идет вперед и выше.

2.—Зарождение некоторого рода чувства долга под влиянием мысли о действии.

Подобно тому, как активная сила, накопившаяся в нашем организме, порождает в нас в известный момент чувство долга —обязанности действовать, точно также и мысль может стать двигательной силой.

Когда мы поднимаемся на сравнительно высокую ступень психического развития, то мы можем найти мотивы наших действий и поступков не только в непосредственном чувстве, но и в отвлеченных мыслях и представлениях деятельности. На известной ступени развития идеи являются двигателями активности и жизни.

Значение и роль *идей—сил* довольно подробно выяснены французским философом А. Фуллье. Мышление и активность теперь уже не представляются разделенными непроходимой пропастью. Мыслить значит начать уже в себе осуществление того, что можешь сделать. Мысль—нечто лучшее, чем то, что есть в действительности, это первое усилие для осуществления какого либо акта. Само действие есть ни что иное, как продолжение мысли, идеи. Мысль—почти речь; нас с такой силой тянет выразить, что мы думаем, что дитя и старик, менее способные противостоять этому побуждению, думают вполголоса: мозг заставляет шевелиться уста. Таким же образом

мозг должен приводить в действие и мышцы всего тела и направлять жизнь. Представление цели и усилие для достижения нераздельны. Само представление, идея, повторяем, есть первое усилие: думаешь, чувствуешь и действие неизбежно следует за мыслью. Нет, поэтому, необходимости обращаться к посредничеству внешнего удовольствия, нет надобности в мосте для перехода от одного к другому из этих двух моментов *мысль—действие*. В сущности они тождественны.

То, что называют долгом или нравственным принуждением, в области мысли является сознание этой тождественности: долг есть потребность внутренно доводить мысль до логического завершения, придавать законченность нашим идеям, заставляя их переходить в действие. Тот, кто не действует согласно своим идеям, мыслит несовершенным образом. Вот почему такой человек чувствует, что ему чего то недостает, в нем нет цельности, он неверен себе. Безнравственность есть внутренняя изувеченность. Каждое из движений нашего духа возвышает нас. Не действовать так, как считаешь и думаешь лучше, значит походить на человека, который был-бы не в состоянии смеяться, когда ему весело, плакать—когда ему грустно, который, наконец, был бы не в состоянии выразить, то что он испытывает.

Можно сказать, что воля есть ничто иное, как высшая ступень представления, мышления, а действие—высшая ступень воли.

Нравственность, в таком случае, есть ничто иное, как *единство* живого существа. Безнравственность, наоборот, есть раздвоение, противоречие различных друг друга ограничивающих способностей. Лицемерие заключается в задерживании естественного выражения своей мысли и в замене ее противоположным выражением. В этом смысле можно было бы сказать, что безнравственность есть, в сущности, лицемерие и, следовательно, остановка в развитии живого существа. [1])

---

[1])Эта теория была дополнена Гюйо следующими строками из его книги „*Воспитание и наследственность*“. Между самыми могущественными идеями—силами мы находим прежде всего идею о нормальном типе человека. Эта идея в одно и тоже время и эстетическая и моральная, стремится непрестанно осуществиться в жизни. Наш организм, несмотря на бесчисленные колебания, обусловленные эволюцией, все более приспособляется к среде, в которой мы живем, к идеалам общественности и нравственности. Хотя совесть имеет эмпирическое начало, она, тем не менее, стремится содействовать развитию нормальных, т.-е. способных к общественной жизни или нравственных людей.

Антисоциальный человек настолько же отличается от типа нравственного человека, насколько горбун отличается от нормального физического типа человека. Вследствие этого, когда мы замечаем в себе что либо антиобщественное, в нас неизбежно возникает чувство стыда и стремление изгладить это уродство.

Нет стало быть необходимости создавать *правила* для человеческого поведения вне человека, сознающего себя и свой род. Совесть и знание

3.—*Зарождение чувства долга под влиянием все увеличивающейся восприимчивости нашего организма и возрастающего социального характера удовольствий высшего порядка.*

Новый вид долга или обязательства вытекает еще из самой эмоциональной природы человека, которая постепенно видоизменяется вместе с ходом эволюции,

Высшие удовольствия, как удовольствия эстетические и умственные, с каждым днем приобретают все большее и большее значение в жизни культурных народов. Эти удовольствия, доставляя высокое наслаждение, требуют однако, от человека меньших затрат, чем удовольствия низменные и чисто эгоистические. Счастье мыслителя или художника—недорогое счастье. Читая книгу, или наслаждаясь созерцанием пейзажа, вы можете получить удовольствие неизмеримо большее, чем глупец в росписной с гербами карете, запряженной четверкой лошадей. Удовольствия высшего порядка являются одновременно и более интимными, и более глубокими. Они в гораздо меньшей степени вносят разделение между людьми, чем удовольствия низшего порядка.

Таким образом, чувствующий суб'ект может находить в своей собственной активности разнообразный источник наслаждений. Следует-ли отсюда вывод, что такой человек будет замыкаться в себе? Нисколько:—умственные и эстетические наслаждения характеризуются тем, что они, индивидуальные по существу, вместе с тем и наиболее *социальные*. Познакомьте друг с с другом мыслителей или поклонников красоты, и они, если только между ними не существует личного соперничества, полюбят друг друга гораздо скорее и уж во всяком случае более глубокой любовью, чем люди принадлежащие к другим категориям; они тотчас же признают, что живут в одном и и том же мире—в мире мысли, и они почувствуют себя как бы из одного отечества. Установившаяся связь будет об'единять их и будет налагать на них в их взаимных отношениях особый род *долга;* это—связь, выросшая на основе чувств и общения, вытекающая из гармонии мыслей.

Чем более прогрессирует человечество, тем более удовольствия принимают социальный характер. Идея становится одним из существеннейших источников удовольствия и наслаждения. Значение и роль мысли в жизни человека все больше и больше возростает, а вместе с этим возростает и роль социальных инстинктов. Литература и наука все более и более об'единяют людей, обогащая в то же время внутренний мир

сами неизбежно являются направителями и регуляторами. Понять—значит измерить. Все действительно сознательное, само собою, стремится стать *нормальным*. Нравственный долг есть сила, присущая самой идее *нормального* как для нас, так и для всех живых существ.

отдельного человека. В наше время люди живут более сложной и интенсивной жизнью, по сравнению с жизнью наших предков и, однако, несмотря на эту интенсивность личной жизни, современный человек более общителен, чем человек прежних времен.

Что же такое, в конце концов,—чисто личное и эгоистическое удовольствие? Этот вопрос мы уже ставили в другом месте, критикуя учение Эпикура [1]). Существует-ли подобное удовольствие? Если да, то какую роль оно играет в жизни людей.

На все эти вопросы мы ответим теперь так же, как мы уже ответили раньше, в упомянутой выше работе о морали Эпикура. Когда наблюдаешь жизнь нисших животных, то видишь как узка и замкнута та сфера, в которой живет отдельная особь. Когда же переходишь к изучению жизни высших животных, в особенности, человека, то в глаза бросается яркий факт, что по мере того, как живое существо поднимается по лестнице эволюции, сфера его деятельности все более и более расширяется и сливается со сферой деятельности себе подобных. На высших ступенях жизни индивидуальное «я» все менее и менее отделяет себя от других или, вернее, все более и более ощущает потребность в помощи и поддержке со стороны своих ближних. Тот путь развития, который рисуется перед нашим умственным взором, отчасти уже пройден человечеством. Первоначальной отправной точкой развития человека был, конечно эгоизм; но эгоизм, в силу присущей жизни способности к расширению, стремился постепенно создать вне себя новые центры для проявления себя. В то же время в человеке зарождались мало по малу чувства, соответствующие этому стремлению, и, наслаиваясь, как бы скрыли под собою первоначальное эгоистическое чувство. В настоящее время человечество приближается к эпохе, когда первобытный эгоизм будет все более и более глохнуть в нас, становиться все менее и менее заметным. В будущем человек не сможет более наслаждаться, одиноко. Не наблюдаем ли мы даже уже теперь нечто подобное? Сравните место, предоставленное в обыденной жизни чистому эгоизму и альтруизму и вы увидите, как сравнительно невелика роль эгоизма; даже физические удовольствия, имеющие наиболее эгоистический характер, вроде удовольствия еды, питья, только тогда получают всю свою прелесть, когда мы разделяем их с другими. Эта преобладающая роль социальных чувств может быть легко доказана во всех наших наслаждениях и страданиях. Чистый эгоизм невозможен. Ни страдания, ни радости я не могу безусловно назвать только своими, даже и в том случае, когда я страдаю или наслаждаюсь. Колючие листья столетника, прежде чем распуститься, долго остаются прижатыми друг к дружке и

[1]) См. нашу книги «Мораль Эпикура»

составляют как бы одно целое; в этот период иглы каждого листа отпечатываются на соседнем. Позднее, сколько бы ни росли эти листья отдельно, знак этот остается на них и даже растет вместе с ними; это печать страдания, неизгладимо залегшая на них на всю их жизнь. Нечто подобное происходит и с сердцем человека: начиная с жизни в материнском лоне, в нас запечатлеваются все радости и горести человеческого рода; на каждом из нас, чтобы он ни делал, должна остаться эта печать. Для современных психологов нет обособленной личности, нет изолированного «я»—наша личность представляет совокупность множества состояний сознания и идей, которые находятся под постоянным воздействием других сознаний и других «*я*»; подобно этому и эгоистические удовольствия есть иллюзия: мое личное удовольствие невозможно без удовольствия других. Я чувствую, и в этом чувствовании должны принять участие все окружающие меня, начиная с моей семьи, друзей и близких, и кончая всем обществом, в котором я живу.

Подведем итоги всему сказанному. Положительная наука о нравственности может, в известной степени, говорить о долге и обязательности в области морали, не прибегая, однако, ни к вмешательству какой бы то ни было мистической силы, ни к идее «социального принуждения» или суб'ективного «страха». Нет, для об'яснения происхождения чувства долга достаточно рассмотреть нормальные отправления психической жизни. Мы можем всегда найти род внутреннего давления, оказываемого самим действием и активностью в этом направлении. Человек чувствует, что естественная, и в то же время рациональная наклонность направляет его в известную сторону; он чувствует, что для того, чтобы заглушить это чувство в себе, нужно совершить нечто вроде внутреннего переворота; поступки не согласные с внутренним чувством люди и называют грехом или преступлением. Совершая его, человек сам себе причиняет вред: он добровольно умаляет или заглушает в себе какую нибудь сторону своей физической или духовной жизни.

Чувство моральной ответственности, берущее свое начало в самой жизни, тем самым коренится гораздо глубже размышляющего сознания, в темных и бессознательных глубинах существа, или, если хотите, в сфере непосредственного ощущения. Естественное чувство долга может быть формулировано так:— своим сознанием, разумом, я констатирую в себе способность и свойство, проистекающие не из него, а из бессознательной основы моего *я*, и которое побуждает меня к действию в определенном направлении. Через светлую область моего сознания проходят таким образом лучи, выходящие из темного очага, образующего мою внутреннюю жизнь.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Чувство долга, рассматриваемое с точки зрения динамики ума— как причина моральных поступков.

Как бы мы не рассматривали чувство долга с метафизической или моральной точки зрения, это чувство, по сравнению с другими побудительными причинами, обладает известной психологической силой, которая, если рассматривать ее динамически, представляет собою силу, действующую во времени определенным образом, с большей или меньшей интенсивностью. Следовательно, нам необходимо рассмотреть здесь, каким путем зародилась эта сила в человеке. Мы постараемся изложить развитие *чувства* долга и описать его динамическое действие.

Все моральные и социальные мотивы наших поступков мы можем разделить на две категории: в одних случаях мы действуем побуждаемые безотчетным чувством долга, сразу, не обсуждая, не обдумывая наших поступков; в других случаях мы принуждаем себя поступать так, а не иначе, после размышления, некоторого рода борьбы с самими собою. Характерным примером импульсивного и безотчетного чувства долга может служить случай из жизни рабочих на одном заводе для обжигания извести в Пиренеях. Однажды один из рабочих, спустившись в печь для обжигания извести, задохнулся газами и упал; увидев это, другой рабочий бросился к нему на помощь, но также упал в печь. Женщина, видевшая это, стала звать на помощь других рабочих. Подбежавший на зов третий рабочий бросился также в раскаленную печь; в этот момент к месту катастрофы подбегает еще рабочий и в свою очередь, намеревается последовать примеру первых трех. Но женщина, звавшая на помощь, схватывает четвертого рабочего и удерживает его от необдуманного поступка. Когда на место происшествия явилась полиция и произвела следствие, то при допросе оставшийся в живых рабочий, которого удержала женщина, в ответ на вопрос почему он хотел броситься в печь, где его ожидала смерть, ответил: «товарищи мои там умирали, нужно было идти туда.»

В данном случае чувство морального долга и солидарности, казалось, утратило свой разумный смысл; и тем не менее оно оказалось достаточно сильным, чтобы увлечь трех человек на жертву своей жизнью. Едва ли кто будет оспаривать, что чувство долга имеет в данном случае скорее форму импульса, мгновенного расцвета внутренней мощи, порыва в пользу своего ближнего, чем обдуманного уважения перед отвлеченным «моральным законом»; здесь также нельзя найти и искание «удовольствия» или «пользы».

Следует, впрочем, заметить, что вместе с развитием человеческой мысли и чувств, становится все более и более невозможно открыть в поступках человека чистое моральное *побуждение*, близкое к рефлексу, и к которому не примешивались бы общие идеи, порывы великодушия и даже идеи метафизические.

В других случаях непосредственное чувство долга является не побудителем к действию, а задерживающей причиной. Иллюстрацией такого проявления чувства долга может служить случай, рассказанный американским проповедником Паркером. «Я был еще ребенком, рассказывает он, мне было не больше четырех лет; я никогда до этого времени не убивал ни одного живого существа; но я видел, как другие дети находят удовольствие в истреблении птиц, белок и других маленьких животных... Однажды в неглубоком пруде я заметил небольшую черепаху, гревшуюся на солнце; я замахнулся на нее палкой с намерением ударить ее... Вдруг что-то остановило мою руку, и я услышал в себе ясный сильный голос, который говорил: это дурно. Пораженный этим новым чувством, этой неведомой силой, которая против моей воли воспрепятствовала проявлению моего действия, я продержал в воздухе поднятую палку, пока не потерял черепахи из виду... Могу утвердительно сказать, что ни одно событие моей последующей жизни не оставило во мне более глубокого и прочного впечатления.» Этот пример замечательнее чем предыдущий, потому что в нем видим как новый инстинкт задерживает начатое действие и ставит неожиданое препятствие готовому произойти нервному разряду. Могущество чувства рельефнее проявляется задерживанием действия, чем побуждением к действию. Вследствие этого, после тех случаев, когда какой то внутренний голос останавливает и удерживает нас от совершения какого либо акта, этот голос приобретает какой то мистический характер и вызывает какое то почти религиозное благоговение. Таким образом, долг может порождать в нас чувство благоговения, которое он почерпает в своей задерживающей силе.

Мощь морального чувства приобретает еще более замечательный характер, когда она принимает форму не внезапного

импульса, а внутреннего давления или постоянного *напряжения*. В большинстве случаев и у большинства людей чувство *должного* не сильно, но зато долговременно: вместо *интенсивности* оно имеет на своей стороне *время* — могущественный из всех факторов. Напряжение, хотя и не очень сильное, но действующее непрерывным образом и всегда в одном и том же направлении, непременно должно восторжествовать в конце концов над более сильными, но друг друга нейтрализующими влечениями. Когда в душе Жанны д'Арк впервые отчетливо выявилась идея спасти Францию, эта идея не помешала ей заниматься своими обычными делами. Но позднее эта идея становилась все более и более повелительной и господствующей, так что в конце концов она перевернула всю жизнь молодой крестьянки, изменила историю Франции и этим заметно повлияла на историческое движение всего человечества. Таким образом, если мы будем рассматривать моральное чувство со сторовы его сходства не с живой силой, а с силой напряжения, то нам лучше удается об'яснить себе и его могущество, и ту особенную форму, в которую эта моральная мощь позднее выливается в нашем сознании — именно — в чувство нравственной обязанности.

Сила напряжения может быть присуща всякому инстинкту удовлетворяющему следующим условиям — он должен: 1) быть почти *неискореним*; 2) *постоянен* и не иметь прерывности, как, например, голод; 3) находиться в *гармонии и связи,* а не в разладе с другими инстинктами, благоприятствующими сохранению вида.

Прежде всего отметим, что то, что называют *моральным долгом* не требует немедленного и вообще непременного исполнения акта; сознание морального долга лишь сопровождает мысль о *возможном*, но отнюдь *не необходимом акте*.

Существует две категории инстинктов: одни побуждают нас возместить расходы нашего организма, а другие—заставляют нас расходовать запас сил и энергии, накопившихся в нас. Инстинкты первой категории ограничены самим своим об'ектом: они исчезают, как только недостаток сил и энергии возмещен нами; эти инстинкты имеют периодический характер. Так например, инстинкт питания замолкает в нас как только мы насытились. Инстинкты второго рода, т. е. инстинкты побуждающие нас к трате, к расходованию нашей энергии, имеют тенденцию сделаться постоянными и неумолимыми.

Всякий инстинкт, побуждающий к трате сил, может стать *ненасытимым*: излишество в интеллектуальных удовольствиях, страсть к деньгам, игре, спорту, путешествиям. Нужно также различать между инстинктами, требующими траты разнообразных сил и инстинктами, требующими всегда траты одного и того же вида энергии. Те, инстинкты, которые относятся к опреде-

ленному органу, очень легко истощаются, например, половой инстинкт; но гораздо труднее утолить те инстинкты, которые заключают в себе ряд неопределенных влечений (инстинктивная потребность движения, деятельности) ибо разнообразие траты составляет своего рода отдых. Социальный и моральный инстинкты, поскольку они представляют психичесскую силу, принадлежат к тем инстинктам, которые легко становятся постоянными и требующими все большего проявления.

Во всех тех случаях, когда дело касается инстинкта мало разнообразного и связанного с одной определенной потребностью, происходит большей частью истощение организма, который не успевает вырабатывать и возмещать расходуемую энергию. Так чрезмерная трата мозговой энергии ослабляет умственную работоспособность и т. п.

Но существуют некоторые влечения, как, например, альтруизм, которые нисколько не действуют разрушающим образом на организм индивида, а наоборот, большей частью способствуют его развитию, зарождая, в то же время, в душе человека известное чувство обязанности.

Так, например, эстетический инстинкт, весьма близкий к моральному инстинкту, побуждает художника стремиться к воплощению прекрасных и совершенных форм и придавать законченность всякой работе; художник внутренно чувствует себя *обязанным* творить, и творить гармоничное и совершенное; малейшее нарушение требований вкуса так же коробит его, как и нарушение требований нравственности. Даже ремесленник и рабочий, обыкновенно, любят свое дело и ни за что не согласятся сделать какую либо вещь не так, как они ее могут сделать. Инстинкт этот,—который мы можем проследить даже в мире животных, например, у птиц, строющих гнезда, и который проявляется с необыкновенной яркостью у некоторых народов, как, например у древних греков, — может, несомненно, породить *эстетический долг*, сходный с моральным долгом. Но эстетический инстинкт только косвенным образом связан с инстинктом размножения и воспроизведения; по этой самой причине он, вероятно, и не сделался всеобщим и не приобрел достаточной интенсивности; большое значение он получил только там, где он играл роль в половом подборе: во взаимных отношениях полов эстетический вкус очень близок к моральному требованию; чувство отвращения, если его насилуют, развивается в нечто похожее на угрызения совести. Эстетическое отвращение, испытываемое индивидуумом к некоторым лицам другого пола, наблюдается даже среди животных: у человека то же чувство,—связанное, впрочем, с массой других, социальных и моральных,—способно вызвать еще более резкие явления. Нередко бывали случаи, как расказывают путешественники, что

негритянки, владельцы которых насильно выдавали их замуж по собственному выбору, доходили иногда до того, что удушали плод такого насильственного союза (хотя случаи кровосмешения нередки у негров). Мужчина, удовлетворивший свою страсть с женщиной, физически и эстетически стоящей много ниже его, испытывает почти всегда внутренний стыд. Девушка, из повиновения родителям выходящая замуж за нелюбимого человека, может впоследствие почувствовать достаточно сильное, близкое к угрызениям совести отвращение, чтобы выброситься из окна брачной комнаты. Во всех этих случаях эстетическое чувство вызывает те же последствия, что и чувство нравственное; гений и красота обязывают; как всякая сила, которую мы открываем в себе, они придают нам в наших собственных глазах достоинство и налагают на нас долг.

Кроме морального и эстетического инстинкта у многих лиц есть еще особая склоность, принимающая иногда такие размеры, что английские моралисты видят в этой склонности нечто аналогичное чувсту долга; это—скупость; но даже с той узкой и примитивной точки зрения, на которой стоят утилитаристы, склонности это значительно уступает моральному инстинкту в своей силе. Скупость, уменьшая жизненный комфорт, ведет к таким же последствиям, как и бедность: она не благоприятствует плодовитости, вот почему скупость, бесполезная с социальной точки зрения, не одобряется общественным мнением.

До сих пор мы рассматривали нравственное чувство лишь как чувство, способное сознавать свою связь с другими чувствами нашего организма, но не рационально продуманное в отношении своего начала и своих скрытых причин. Что же произойдет, когда это моральное чувство подвергнется действию размышляющего разума, когда человек захочет об'яснить рационально причины своих действий и логически оправдать их. Если верить Спенсеру, нравственный долг, сопровождаемый усилием и внутренней борьбой, исчезнет со временем и уступит место свободному нравственному влечению. Альтруистический инстинкт в будущем будет несравненно сильнее чем теперь, и мы будем следовать за ним без внутренней борьбы. Настущит день, говорит Спенсер, когда альтруистический инстинкт приобретет такую силу, что люди будут оспаривать друг у друга возможность проявить его.

Спенсер заходит слишком далеко. Он забывает, что если цивилизация все более и более развивает альтруистический инстинкт, что если она мало-по-малу превращает самые высокие правила морали в простые правила социальных *отношений*, чуть-ли не простой вежливости, то, с другой стороны, цивилизация развивает в человеке анализирующую, критическую мысль, при-

вычку к внутреннему и внешнему наблюдению, одним словом—научный дух. Но научный дух—враг всякого инстинкта: он представляет собою разлагающую силу для всего того, что представляет одну природу. Это революционной дух: он не перестает бороться против духа авторитета в недрах общества; он будет бороться и против авторитета в глубине сознания. Как бы ни об'ясняли происхождение чувства долга — если долг не будет оправдан в конце концов разумом, то ему предстоит современем совершенно измениться под влиянием непрерывного развития человеческого разума. Человеческая природа, сказал китайский мудрец—скептик Менций одному последователю Конфуция столь мягка и гибка, что ее можно сравнить с ивовой ветвью, справедливость и правосудие—словно сплетенная из нее корзина. Но моральное существо должно смотреть на себя как на непоколебимый дуб и не поддаваться капризу коснувшейся его руки. Нравственное чувство должно быть стойким и прочным, а для этого оно должно быть логически обосновано и оправдано.

Нравственное чувство, отвращающее меня от убийства, действует на меня, как *чувство,* теми же средствами, как и безнравственное влечение, толкающее преступника на убийство; оба мы *побуждаемы,* но противоположными мотивами или импульсами. Всегда, таким образом, приходишь к вопросу—обладает-ли мой личный мотив бóльшей рациональной ценностью, чем мотив убийцы. В этом вся суть. Если же для определения рациональной ценности мотивов мы будем обращаться к чисто положительному и научному критерию, то перед нами явится ряд конфликтов между личным и общественным интересом, конфликтов, которые полезно предвидеть заранее. Мы не думаем, что инстинкт сам будет в состоянии разрешать подобные конфликты, напротив, инстинкт у человека все более и более будет изменяться в силу прогресса критической мысли.

Мы можем согласиться с нашими английскими критиками в следующем существенном пункте: мы думаем что *этика,* являющаяся систематизацией моральной эволюции человечества, может оказывать влияние и на саму эту эволюцию и она способна в значительной мере изменять ее направление. — В другом месте мы обратим внимание на то, что инстинкт кормления грудью, играющий столь важную роль у млеко питающих, постепенно исчезает у многих женщин. Мы можем указать на явление еще более существенное, а именно, во Франции (где большинство жителей не руководится религиозными соображениями) личная воля отчасти заменяет собою в половом акте инстинкт воспроизведения; многие французы сознательно не желают иметь детей. Отсюда—крайне медленный рост населения в нашей стране, одновременно вызывающий и нашу численную отсталость, и наше экономическое превосходство (впрочем, уже поколебленное)

над другими западно-европейскими народами. Вот наглядный пример вмешательства воли в сферу инстинкта. Инстинкт, не охраняемый более религиозным или моральным *верованием*, становится бессильным диктовать правила поведения. Это правило поведения заимствуется из чисто рациональных соображений, и обыкновенно личной, а никоим образом не социальной пользы. И однако же деторождение, обеспечивающее сохранение вида, представляет наиболее важный долг для личности. В связи с этим находится тот факт, что у некоторых животных видов индивидуум, отдельная особь, живет только ради того, чтобы произвести потомство, и смерть неминуемо следует за актом оплодотворения. В наше время долг деторождения, имеющий во всем животном мире огромное и важное значение, оказывается оттесненным на последний план у французского народа, который повидимому, сознательно стремится к бесплодию. Мы не хотим порицать или хвалить это, мы лишь констатируем факт. Постепенное и неминуемое исчезновение религии и религиозной морали готовит нам много неожиданностей в этом роде; если их нечего бояться, то нужно, по крайней мере, стараться предусмотреть их.

Другое замечание — чрезмерная моральная щепетильность может разрушить моральный инстинкт, что мы иногда наблюдаем действительно у кающихся. Бэджегот замечает, что непомерно размышляя о чувстве стыда, мы можем его ослабить и постепенно потерять. Когда мысль постоянно вращается около какого нибудь инстинкта, около невольного влечения, она стремится изменить его. Физиологически факт этот можно об'яснить умеряющим действием серого коркового вещества нашего мозга на подчиненные нервные центры и рефлективные действия. Известно, что когда пианист хочет сыграть на память заученную пьесу, он должен играть ее уверенно, не задумываясь над движениями своих пальцев. Если он в рефлективные и механические действия допустит свое сознание—он непременно собьется: продумывать систему рефлективных действий или привычек значит всегда растраивать ее.

Моральный инстинкт, который укрепляется в нас тысячами разнообразных способов, неизбежно должен претерпеть изменения от развития критической мысли. Без сомнения, в области морали нужно тщательно различать теорию от практики; различие это мы и сами проводили в другом месте; но мы не можем согласиться с английскими мыслителями в том, что теории никогда не влияют на практику, или влияют в очень незначительной степени. Поллок и Лесли Стифен сравнивает мораль с геометрией; гипотезы, относящиеся к реальности долга, говорит Поллок, также мало влияют на наше поведение, как гипотезы, относящиеся к реальности пространства и его измерений. Но

Поллок забывает, что если бы пространство имело четыре измерения вместо трех, то это не затрагивало бы ни моих рук, ни моих ног, которые действовали бы в трех известных измерениях; если бы, напротив, для меня открылось средство двигаться сообразно каким нибудь новым измерениям, и если бы оно могло быть мне полезным в чем бы то ни было, то я, конечно, не преминул бы попытаться и стал бы работать над разрушением моего прежнего воззрения на пространство. Так именно и бывает в области морали: иногда случается в жизни человека, что перед ним открывается целая арена деятельности, заслоненная до того момента идеей долга; как же мне не воспользоваться ею, если я вижу, что нет ничего особенно дурного в том, что я буду свободно проявлять себя, что напротив, это будет весьма для меня полезно?—Вся разница между научным мышлением и моральным размышлением заключается в том, что первое указывает простые альтернативы для мысли, тогда как второе указывает и альтернативы действия.

Постепенное исчезновение из морали чувства долга, исчезновение которого предсказывает Спенсер, может получиться совершенно иным путем, чем он думает. Моральный долг исчезнет, быть может, не потому, что моральный инстинкт станет непреоборимым, а наоборот, потому, что человек будущего не будет считаться ни с каким инстинктом, а будет подчинять свое поведение лишь руководству разума, потому что жизнь его будет развертываться как ряд метаматических теорем. Можно сказать, что для Винцента де Поля, например, нравственный долг, во всем, что в нем есть тягостного и принудительного, исчез: потому что Винцент де Поль был добр *по природе своей*; можно также сказать, что чувство долга не испытывал и Спиноза, ибо он, борясь с моральными предрассудками, подчинялся моральному чувству лишь в той мере, в какой его оправдывало размышление и логика. Спиноза был скорее рационально-логическое, чем моральное существо. Он покорялся не смутному долгу, проистекавшему из чувства, а ясному сознанию долга, исходившему из его разума. И там, где долг этот налагал на него страдание, он должен был испытывать скорее стоическое чувство, берущее свое начало в разуме, чем христианское чувство, несколько мистическое и переполняющее душу радостью исполненного долга.

Кто слишком подвергает критическому анализу свою жизнь и свои поступки, тот неизбежно делается несчастным. Если, стало быть, возможно, благодаря критическому анализу разрушить нравственость, то в то же время благодаря этому возможно утратить и свое счастье. Это слишком большая жертва, чтобы она когда нибудь могла прельстить много людей. Но, тем не менее, задача философа—вносить свет разума в область

инстинктов; философ должен оправдать чувство долга, хотя самое стремление оправдать его грозит его искажением, потому что при этой попытке мы неизбежно будем придавать моральному инстинкту сознательность, будем подвергать его критичэскому разбору и лишим инстинктивное чувство морального долга его прежней непроизвольности и естественности.

Но, как бы то ни было, мы должны поискать в области самой жизни те силы, какие способны бороться против морального разложения и в то же время, не противореча научным требованиям, могли бы заменить собою абсолютный долг прежних моралистов.

КНИГА ВТОРАЯ

Что может заменить чувство долга в морали.

83

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Удовольствие риска и борьбы—как эквивалент морального чувства долга.

Припомним основной вопрос, с которым приходится сталкиваться научной морали: до какой степени наше сознание может чувствовать себя связанным внутренним импульсом, имеющим, не *мистический* и даже не *метафизический*, а просто естественный характер, и к тому же не сопровождающимся надеждой ни на какую бы то ни было вне-социальную санкцию? В какой мере наше сознание должно повиноваться такого рода «чувству долга»?

Позитивная научная мораль, говорили мы выше, может обращаться к личности только со следующим велением: развивай свою жизнь во всех направлениях, будь *индивидуумом* возможно более богатым интенсивной и экстенсивной энергией, для этого—будь возможно более *общежительным*, общественным *и социальным* существом. Во имя этого общего правила, которое научная мораль ставит на место *категорического императива,* позитивная мораль может предписывать человеческой личности некоторые частичные жертвы, может формулировать целый ряд не слишком тяжелых обязанностей, в рамках которых замыкается наша обычная жизнь. Но во всем этом нет ничего безусловного, категорического; все положения научной позитивной морали носят характер условных советов: *если* ты преследуешь цель—высшую интенсивность жизни,—то поступай так-то.

Каким образом эта мораль сможет заставить, чтобы в известных случаях человек не остановился на полдороге и не удовлетворился бы лишь полужертвой, а пошел бы до конца и пожертвовал бы всем? Милосердие заставляет нас забывать, что дает наша правая, рука, но разум советует нам зорко следить за тем, что эта рука дает. Альтруистические инстинкты, на которые ссылается английская школа, доступны всякого рода обузданиям и изменениям; требовать бескорыстия, опираясь на

них одних, значит, вводить род борьбы между ними и эгоистическими наклонностями; но последние у большинства людей наверное одержат верх, так как они ближе и понятнее человеку. Эгоистические мысли всегда готовы парализовать первые непроизвольные движения социального инстинкта.

Роль высших нервных центров состоит в том, чтобы умерять действие нисших центров и регулировать инстинктивные движения. Когда я иду по горной тропинке, у края пропасти, и какой нибудь шум или мгновенный страх заставляет меня вздрогнуть,— я готов броситься в сторону; но разум мгновенно вмешивается и говорит мне, что, я могу упасть в пропасть. Моралист — гедонист находится в таком же положении: моральное чувство двигает его на подвиг, но разум показывает ему пропасть и невыгоды моральной жертвы и может случиться, что доводы разума не дадут человеку исполнить моральный подвиг, на который его звали альтруистические чувства. Такое возражение против английских теорий морали я выставлял и в другом месте своей книги.

Таким образом, в позитивной и утилитарной морали противоречия между «я» и «не-я» остаются во всей их силе. «Я» и «не-я» представляются как бы двумя несоизмеримыми величинами. В нашем «я» есть нечто ни на что другое не сводимое. Если для гедониста мир количественно превосходит «я», то за то его «я» должно всегда ему казаться качественно превосходящим мир, так как качество для него—в ощущении. «Я есть, говорит он, и вы *для меня* существуете лишь поскольку я существую и поддерживаю свое существование — вот начало, господствующее одновременно и над разумом и над чувствами». Следовательно пока мы будем стоять на точке зрения гедонизма, то мы не сможем логически отрешиться от личного интереса. Но гедонизм, в своем основном принципе (принципе отстаивания своего «я») неопровержим с точки зрения фактов. Одна лишь метафизическая гипотеза может сделать попытку перебросить мост через пропасть, отделяющую «я» и «не-я». С позитивистической точки зрения и независимо от всякой гипотезы, поставленная нами сейчас проблема кажется, с первого взгляда, теоретически неразрешимой. А между тем эта проблема вполне разрешается в практической жизни, по крайней мере, приблизительно.

В жизни очень редки случаи, когда ясно сознается *неизбежность* полной и безусловной жертвы; в большинстве же случаев человек, идя на какой либо рискованный шаг, связанный с опасностью, рассчитывает на счастливый исход. Так, например, солдат, идя в бой, не думает, что он будет непременно убит, он думает не о смерти, а только об опасности смерти. Говоря, следовательно, о жертве, необходимо поставить вопрос

о том, не благоприятствует ли чувсто опасности, даже независимо от всякой идеи морального долга развитию самой жизни, не способствует ли это чувство опасности выявлению всех способностей человека и не представляет-ли сама опасность своего рода удовольствие?

Первобытное человечество жило среди бесчисленных опасностей и человек научился, избегая этих опасностей, находить удовольствие и наслаждение в риске. Опасность являлась, так сказать, игрой первобытных людей, подобно тому, как для многих из наших современников разного рода игры представляют своего рода подобие опасности. Это стремление к риску встречается даже у животных. По этому поводу мы приведем здесь рассказ одного путешественника по Камбодже. «Однажды, говорит этот путешественник, мне пришлось наблюдать стадо обезьян, игравших с крокодилом, высунувшим свою пасть из воды. Одна из обезьян, очевидно наиболее смелая, перебравшись по веткам прибрежных деревьев, приблизилась настолько к крокодилу, что доставала его лапой, быстро размахивалась ею и, ударив крокодила, ловко поднималась на более высокую ветку. Другие обезьяны, увлеченные этой игрой, захотели тоже присоединиться к ней, но так как другие ветви оказались слишком высокими, то обезьяны образовали живую цепь, повиснув друг у друга на лапах; затем они раскачивались и нижняя обезьяна, находящаяся ближе всех к крокодилу, била его лапой по голове. Крокодил злобно смыкал челюсти, но не мог схватить дерзкого врага; при каждой неудаче крокодила обезьяны громко радовались, но вот крокодилу удалось стиснуть лапу менее ловкой обезьяны и он моментально скрылся с своей жертвой под водой. Все стадо сразу разбежалось с криками ужаса; но несколько времени спустя обезьяны снова собрались на берегу и снова начали опасную игру с крокодилом[1])»

Удовольствие опасности происходит главным образом, от предвкушения победы. Радостно побеждать кого бы то ни было. Человеку приятно доказать самому себе свое превосходство. Во всякой победе находишь такое внутреннее удовлетворение, что стоит подвергаться риску. Мало того, даже после того, как потеряна всякая надежда на победу, упорствуешь в борьбе.

Ту же потребность в опасности и в жажде победы, увлекающую воина и охотника, мы можем встретить и у путешественника, у колониста, у инженера. Неотразимое обаяние моря в значительной мере слагается из той постоянной опасности, которую оно представляет. Целому ряду поколений, вырастающих на его берегах, море бросает вызов, и если английский народ достиг такой интенсивности жизни и такого распространения по всему

[1]) Mouhot. Voyage dans les royaumes de Siam et de Cambodge.

земному шару, то можно сказать, что в значительной мере в этом он обязан тому обстоятельству, что его воспитывает море, т. е. опасность.

Заметим, что удовольствие борьбы преобразуется, идет-ли дело о борьбе с одушевленным существом (война и охота), о борьбе с видимыми препятствиями (морем и горами), или о борьбе с невидимыми вещами (болезнями, всякого рода трудностями). Всегда борьба принимает характер страстного поединка. В действительности, доктор, отправляющийся на Сенегал, решается на своего рода поединок с желтой лихорадкой. Борьба может переходить из области физической в область интеллектуальную, не утрачивая своего обаяния. Она может перейти также и в область собственно моральную: внутренняя борьба воли против страстей, борьба столь же пленительная, как и всякая другая борьба, где победа доставляет безграничную радость, хорошо изображенную нашим Корнелем.

Человеку свойственна потребность чувствовать себя великим, минутами сознавать возвышенность своей воли. Такое сознание дает ему борьба—борьба с самим собою и со страстями или с материальными и духовными препятствиями. Но для того, чтобы испытывать удовлетворение борьбы, должно иметь разумную цель. Жажда опасности может охватить каждого из нас, даже самого робкого, но эту инстинктивную жажду опасности следует удовлетворять разумно.

Потребность в опасности и борьбе, при условии, что эта борьба разумна, приобретает тем большее моральное значение, что инстинкты борьбы и любовь к опасности можно использовать для социальных целей.

Чтобы понять привлекательность риска, даже в том случае, когда шансы на гибель очень многочисленны, мы можем привести следующие психологические соображения:

1) При вычислении следует принимать в расчет не одни лишь благоприятные и неблагоприятные шансы, но также и удовольствие бросать вызов судьбе.

2) Возможность страдания пока еще отдаленнаго, в особенности, если оно еще не было испытано—мало устрашает человека, тогда как представление о возможном удовольствии приобретает значительную ценность для воображения.

Воспоминание о страдании может быть тягостным для некоторых людей, но они совершенно равнодушны к неопределенной *возможности* страдания. Вот почему редко случается, — в особенности в молодости, — чтобы шанс на страдание казался нам равнозначным шансу на удовольствие. Страдание, ожидаемое в будущем, в особенности если этот вид страдания не был еще испытан нами, кажется нам обыкновенно отвлеченным и отрицательным, а предполагаемое удовольствие—положи-

тельным и осязательным. Кроме того, представлению о будущем наслаждении сопутствует ощущение страдания: не достигнув еще удовольствия, мы испытываем некоторого рода страдание, почему ценность ожидаемого удовольствия еще более возрастает.

Эти психологические законы являются сущностью самой жизни и активности. С чисто математической точки зрения чаще всего следовало бы ожидать перевеса воздержания от проявления действия, но, в действительности, активность берет верх над пассивностью и бездеятельностью, так как само действие—источник удовольствия.

3) Об'яснение риска и стремление к опасности можно подкрепить еще и следующим психологическим явлением: человек, ускользавший, например, на войне несколько раз от пули, делает заключение, что и впредь она не коснется его. Человек привыкая к опасностям, сживается и с самой мыслью о смерти.

Привлекательность опасности и риска играет огромную роль в жизни народов; она имеет большое значение и в области экономической. Спекуляция имеет свои опасные стороны и именно эти стороны и представляют привлекательность для многих. Даже торговля мелкого лавочника и та связана с известным риском: сравните число банкротств с числом торговых заведений и вы убедитесь, что риск этот довольно значителен. Таким образом, опасность, проявляющаяся в разнообразных формах, начиная с опасности для самой жизни и кончая опасностью потери денег и т. д. — является одной из внешних основ социальной жизни.

Сознательная решимость подвергать себя опасности сливается, в известной мере, с инстинктом прогресса, с либерализмом, тогда как страх перед опасностью можно отождествить с духом консерватизма, который всегда будет терпеть поражения, пока мир будет жить и развиваться.

В опасности, которой подвергаются ради чьего либо интереса (собственного или чужого), нет, стало быть, ничего противоречащего глубочайшим инстинктам и законам нашей жизни. Наоборот, подвергать себя опасности—естественное свойство всякой личности с здоровым моральным складом; подвергать себя опасности для блага других — значит только сделать еще один шаг вперед по этому пути. *Самоотречение и самопожертвование входят в общие законы жизни*, хотя с первого взгляда как будто им противоречат — неустрашимость или самоотречение—не есть отрицание своего *я и личной жизни:* эта подлинная жизнь, поднятая на более высокую ступень. Возвышенное в области морали, так же как и в области эстетики, кажется с первого взгляда стоящим в противоречии с порядком — началом красоты; но это только видимое противоречие: возвышен-

ное имеет те же корни что и прекрасное, и предполагаемая им интенсивность чувств не противоречит внутренней разумности.

Кто идет на *риск,* тот заранее покоряется возможной смерти. Во всякой лотерее приходится вынимать несчастливые нумера наравне с счастливыми. Врач не может отказать в помощи во время эпедемии; таким отразом моральный долг принимает форму профессионального долга, свободного соглашения со всеми последствиями и риском.

По мере развития человечества, политическая экономия и социология, все более и более будут сводиться к особой науке о риске; другими словами, политическая экономия и социология должны сделаться науками *об обеспечении,* а социальная мораль все более и более будет сводиться к искусству использования на благо всех той потребности риска, которую ощущает в себе всякий человек, сколько нибудь одаренный силами.

Но моральная личность может быть поставлена лицом к лицу не только с риском, а и с необходимостью принести себя в жертву. В истории человечества таких жертв мы можем насчитать миллионы. Легионы погибших безвестных или осененных славою мучеников, прошли по миру, щедро сея свою жизнь, поливая землю кровью своего сердца; — эти мученики оплодотворили будущее. Нередко они заблуждались, и дело, которому они служили, не стоило тех жертв, какие они принесли; нет ничего в мире печальнее, как умереть напрасно. Но для того, кто смотрит на жизнь с общей точки зрения, самопожертвование является одним из наиболее важных и могучих исторических факторов.

Перед каждым из нас, даже из самых средних людей, может стать альтернатива—или пожертовать своею жизнью, или не исполнить своего долга. Но как можно требовать от кого либо, чтобы он принес в жертву свою жизнь, если мы будем основывать саму мораль на развитии жизни? На самом деле здесь мы встречаем противоречие, которое узко натуралистическая мораль разрешить не может.

С той точки зрения, на которой стоим мы, служение чужим интересам лишь постольку предпочтительнее служения своим собственным интересам, поскольку оно вызывает большую *экспансивность морального существа* и является результатом избытка жизненной энергии, иначе служение чужим интересам было бы уродливым явлением и такое моральное существо напоминало бы те растения, которые не имеют ни листьев, ни корней, а только один цветок. Чтобы требовать от человека самопожертвования, нужно найти что нибудь более ценное, чем жизнь, жертвовать которой приглашают человека. Но в мире действительности нет ничего более ценного жизни. Нет ничего естественнее, как требовать от другого человека умереть за вас

или за идею, если тот человек верит в бессмертие. Но если у человека нет веры в бессмертие, то во имя чего он будет умирать? Имей мы веру, не было бы никакого затруднения. Верующий не видит, не знает, но он верит, и вера, заставляет человека принести себя в жертву со взором устремленным к небесам. Верующий радостно дает себя раздавить колесами огромного социального механизма, и даже иногда без всякой разумной цели, а просто за мечту, как это делают индусы, бросающиеся под священную колесницу, счастливые, если им удается умереть под тяжестью пустых гиганских идолов.

Но можно-ли, не имея веры, требовать от личности полной или частичной жертвы, если мы не будем обосновывать свое требование на ином принципе, чем сама жизнь?

Рассматривая этот вопрос, мы должны признать, что в некоторых, впрочем очень редких случаях, вопрос этот нельзя разрешить научным и рациональным путем. Во всех случаях, когда мораль бессильна, она должна предоставить решение самому человеку. Иезуитов нужно осуждать не столько за желание расширить круг морали, сколько за желание ввести в область морали гнусный элемент, лицемерие. Прежде всего будем искренни с самими собой и с другиии людьми; порадокс не представляет ничего опасного, когда он смело и громко высказывается. Всякий человеческий поступок можно рассматривать как математическое уравнение, требующее решения; но во всяком решении есть известные члены и член неизвестный, который надо выделить; научная же мораль не всегда может выделить его и, следовательно, некоторые уравнения не допускают решения, по крайней мере, бесспорного и категорического. Ошибка моралистов была та, что они брались давать окончательные и универсальные решения задач, допускающих множество разнообразных решений.

Допустим, что основное неизвестное—*икс*, встречающееся в некоторых моральных проблемах—это смерть. Решение уравнения с таким неизвестным зависит тогда от изменчивой ценности, придаваемой нами другим членам, а именно: 1) физической жизни, которой предстоит пожертвовать и 2) нравственному поступку, который мы должны совершить. Рассмотрим эти два члена.

Решение, сказали мы, зависит цреждe всего от того, какую ценность мы придаем нашей жизни. Нет сомнения, что жизнь для каждого из нас самое ценное на свете, ибо она является условием всех прочих благ; но, когда эти блага сводятся почти к нулю, то сама жизнь утрачивает свою ценность: она становится презренной вещью. Представьте себе двух лиц, из которых один потерял тех, кого любил, а другой имеет на руках многочисленную семью.—Смерть для того и другого не одно и то же.

Чтобы поставить надлежащим образом эту основную проблему о презрении жизни, нужно сравнить ее с другой важной проблемой, а именно с проблемой о самоубийстве. Самопожертвование имеет много общего с самоубийством, так как в обоих случаях мы имеем дело с добровольным принятием смерти. Для об'яснения самоубийства нужно допустить что *продолжительность* средних удовольствий жизни имеет мало цены в сравнении *с интенсивностью* некоторых страданий и что интенсивность некоторых наслаждений предпочительнее, чем продолжительная жизнь.

Берлиоз выводит на сцену художника, убивающего себя после того, как он испытал высшее эстетическое наслаждение, какое он мог получить в жизни—поступок этот совсем не так безумен, как это кажется с первого раза. Представьте себе, что вам дано на мгновение стать Ньютоном, открывающим закон всемирного тяготения, или Христом, произносящим нагорную проповедь — остальная ваша жизнь показалась бы вам бесцветной и ничтожной. Предоставьте людям на выбор: или снова пережить монотонное течение всей своей жизни, или небольшое число самых счастливых часов — очень немногие будут колебаться. Альпинисты затрачивают целых три дня, чтобы взобраться на высокую горную вершину, и эти три дня утомительного восхождения вполне вознаграждаются теми немногими минутами, которые альпинист проводит на снеговой вершине, в безмолвии небес. Есть и в жизни мгновения, когда кажется, что вы как будто бы находитесь на вершине жизни; перед этими мгновениями бледнеет и теряет всякий интерес все остальное.

Жизнь—даже с позитивной точки зрения, не имеет той несоизмеримой ценности, которую мы ей в начале склонны были приписывать. Иногда можно, пожертвовать целой жизнью ради одного мгновения, как иногда можно предпочесть один стих целой поэме.

Жизнь не всегда является предметом *предпочтения,* — в некоторых случаях она может стать предметом *отвращения и ужаса.* Есть одно свойственное человеку чувство, недостаточно до сих пор проанализированное, мы назвали бы это чувство—*чувством нестерпимости.* Под влиянием усиленного внимания и размышления, некоторые физические, а в особенности моральные, страдания разрастаются в нашем сознании до такой степени, что затемняют все остальное. Таким характером нестерпимости обладает чувство стыда, «нравственного падения»; жизнь, купленная, например, ценою позора и унижения, может показаться нестерпимой. Нам могут сделать возражение, что истинный философ—эпикуреец или утилитарист, может смотреть философски на эти чувства нравственного стыда, в которых всегда есть нечто условное; но мы ответим, что они гораздо

менее условны, чем какие нибудь другие, хотя бы, например, культ богатства; почти ежедневно видишь как люди не в состоянии пережить своего разорения и как мало может помочь им в этом философское рассуждение. Существует род нравственного банкротства, во всех отношениях более страшный, чем всякий другой.

Некоторые отрасли нашей деятельности в конце концов приобретают такое значение в жизни, что уже нельзя наносить им ущерба, не поражая самой жизни в ее источнике. Нельзя представить себе Шопена без пианино; запретить ему заниматься музыкой—значило бы убить его. Точно также, едва ли Рафаэль мог бы жить без красок и кисти. Если искусство приобретает таким образом такое же значение, как сама жизнь, то удивительно-ли, что нравственность имеет в глазах человека еще большую ценность: она охватывает более широкую сферу активности, чем искусство. Для человека, достигшего известной степени морального развития, счастье вне его идеала перестает быть желательным.

Моральное чувство имеет еше большее значение по своей разрушительной силе, чем по своей творческой мощи. Его можно сравнить с великой любовью, заглушающей все другие страсти; без этой любви жизнь нам кажется невозможной; но в то же время мы знаем, что она не может и не должна встретить взаимности. Обыкновенно жалеют тех, кто носит в своем сердце такую безнадежную любовь, однако, все мы питаем такую же сильную любовь к своему моральному идеалу, осуществление которого на деле мы не можем ожидать. Любовь эта всегда будет казатся ничтожной с утилитарной точки зрения, потому что она не может рассчитывать на награду, но с более возвышенной точки зрения это удовлетворение и воздаяние, в свою очередь, могут показаться суетной мечтой.

Таким образом ценность жизни является изменчивой величиной иногда умаляющейся до нуля, и даже менее чем до нуля. Моральный же поступок, напротив, всегда имеет некототую ценность; очень редко человек бывает так низок, чтобы совершить, например, акт измены, с удовольствием или полным равнодушием.

Чтобы составить себе понятие о той цене, какую моральный поступок может приобрести в некоторых случаях, необходимо подумать о том, что человек есть мыслящее, или как мы сказали в другом месте, философствующее животное. Позитивная мораль не может принимать в расчет те метафизические гипотезы, какие человек создает относительно сущности вещей. Впрочем, мораль исключительно научная не может дать окончательнаго и полнаго решения проблемы морального долга Необходимо выходить всегда за пределы чистого опыта. Свето-

вые волны передаются от Сириуса до моего глаза — вот факт; но нужно-ли мне открыть глаз, чтобы воспринять их, или нужно закрыть его?—Относительно этого нельзя извлечь никакого закона из факта колебания света. Точно также мое сознание имеет представления об окружающих меня людях, но должен-ли я отдать свои силы всецело другим или на половину? — это вопрос, практическое решение которого будет зависеть от той личной моей гипотезы, которую я составлю себе о вселенной и о моем отношении к другим существам... Но только эти гипотезы должны быть безусловно независимыми и чисто личными, так что нужно оставить всякую попытку об'единить их в одно метафизическое учение, которое носило бы всеобще обязательный характер. В следующей главе настоящего исследования мы постараемся доказать, что благодаря влиянию таких личных гипотез, нет такой абсолютной жертвы, которая не могла бы в некоторых случаях стать не только возможной, но даже желательной.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Метафизический риск в мышлении—как средство, могущее заменить собою долг.

Мы видели выше, какое большое значение имеет в моральной жизни удовольствие опасности или риска; теперь нам остается рассмотреть значение и влияние в нашей жизни того метафизического риска, в котором наша мысль часто находит наслаждение.

Для того, чтобы я мог *продумать* до конца известные моральные поступки, не укладывающиеся в рамки обычной и научной морали, чтобы я мог строго логически вывести их из философских или религиозных принципов, необходимо нужно, чтобы сами эти принципы были обоснованы и определены. Но они могут быть обоснованы только гипотетически; мы можем только создавать различные гипотезы, предположения об этих принципах. Таким образом, я сам в конце концов, должен создавать для себя метафизические основы своего действия. Дано *непознаваемое X* сущности вещей, и я должен составить о нем известное представление, соответствующее характеру моего действия. Если, например, я хочу исполнить акт чистого и безусловного милосердия и я хочу рационально обосновать свой поступок, то необходимо, чтобы я признал существование вечного милосердия в природе и во мне самом; необходимо, чтобы я об‘ектировал свое чувство, воодушевляющее меня на свершение акта милосердия. Таким образом, в данном случае моральное чувство выполняет своего рода роль художника: оно должно выявить наружу, ощущаемые во мне моральные побуждения. Непознаваемый *X*—можно сравнить с куском мрамора, из которого скульптор создает произведение искусства; его также можно уподобить мертвым словам, которые оживают и приобретают значение в строфах поэта. Художник оформливает только образ вещей; морализирующий человек всегда является бессознательным или сознательным метафизиком, оформливающим самую сущность вещей, придающим вечности образ и подобие своего морального мира. Таким

образом, моральное чувство отыскивает в мире мысли для наших моральных поступков рациональные основы.

Нумен—вещь в себе, *в моральном*, а не в чисто отрицательным смысле слова, создаем мы сами. Моральную ценность он получает только благодаря образу, который мы создаем о нем в своем уме: моральный идеал — это настроение нашего ума, нашего метафизического воображения,

Быть может мне возразят, что определять образ и форму того, что по существу своему бесформенно и неуловимо, является детской забавой. Возможно, что с узко научной точки зрения—это так. В героизме есть всегда какая то простая и величественная наивность. В каждом человеческом поступке есть своя доля заблуждения, иллюзии. Самые любящие сердца те, которые больше всего обманываются; высочайшие гении это те, в душе которых царил наибольший разлад; многие мученики за идею напоминают возвышенно настроенных детей. Сколько младенческого мы видим в теориях алхимиков, а между тем заблуждения алхимиков привели к созданию науки! Открытие Америки Христофором Колумбом было сделано отчасти благодаря заблуждению.

Нельзя судить о метафизических теориях по их абсолютной истине, всегда недоказуемой, но одно из средств их оценки—это определить их плодотворность. Не требуйте от теорий, чтобы они были *истинными* независимо от нас и наших действий, достаточно если они *становятся* таковыми. Плодотворное *заблуждение* может быть в этом смысле более истинным и верным с точки зрения мировой эволюции, чем слишком узкая и бесплодная правда. «Очень грустно, говорит где то Эрнест Ренан, что прав Г. Гоме, и что истина далась ему сразу, без борьбы и усилий». Нет,—замкнутый в узком кругу положительных истин, Гоме не прав. Он быть может очень хорошо «обрабатывал свой сад», но он принимал свой сад за мир—и он заблуждался. Быть может, для него было бы лучше, еслибы он воспылал любовью к какой нибудь далекой звезде, или, наконец, если бы он преследовал какую нибудь химерическую мечту, которая воодушевила бы его на осуществление какого нибудь великого дела. Ум Винцента де Поля, несомненно был полон более ложными идеями, чем у Гоме, однако, оказалось, что небольшая доля истины, содержавшаяся в мечтах Винцента де Поля, была гораздо более плодотворна, чем масса истин здравого смысла, провозглашенных Гоме.

Метафизика в области мысли является тем же, чем роскошь и большие затраты ради целей искусства—в области экономической. Можно было бы обойтись без роскоши и изящного, но, тем не менее, любовь к роскоши и изящному с непобедимой силой влечет к себе человечество. Мало того, в известных

случаях—экономисты доказали это,—роскошь становится предметом необходимости, и для удовлетворения насущных нужд требуется то, что раньше считалось роскошью. Точно также бывают обстоятельства, когда на практике неожиданным образом ощущается потребность в метафизике—в известные моменты становится невозможно жить без нее, а в особенности, невозможно без нее умирать.

Наш разум различает два отдельных мира:—мир действительности, мир явлений, где мы живем, и некоторый идеальный мир, в котором мы также живем мысленно. Мир этот нельзя игнорировать. Однако, когда возникает вопрос о мире идеальном, все друг с другом несогласны: каждый представляет его по своему; одни даже его совершенно отрицают. Но, между тем, от того, как понимают сущность вещей, зависит и тот образ действия, какой считают своим долгом. Действительно, значительная доля наиболее благородных деяний человечества была совершена во имя метафизической или религиозной морали; нельзя, следовательно, отбрасывать совершенно этот плодотворный источник активности. Но столь же невозможно подчинять активность застывшей догме, почерпнутой из какой нибудь одной доктрины. Вместо того, чтс бы абсолютным образом *регулировать* приложение к жизни метафизических идей, надлежит только наметить их *границы*, отвести им их законную область, не допуская их в область положительной нравственности. Нужно признать значение метафизических гипотез в области морали, подобно тому, как мы допускаем экономические гипотезы в области политики и социологии. Необходимо лишь помнить, что, во-первых, метафизические гипотезы в морали представляют *практически непроизводительную* для человека жертву, с точки зрения земных импульсов, а во вторых, что все метафизические обоснования морали имеют лишь *гипотетический* характер. В действительности, я *знаю* то-то; и на основе *личного* рассчета вероятностей, я *вывожу* то-то (например, что бескорыстие лежит в глубине моего существа, а эгоизм является поверхностным явлением); дедуктивно, я извлекаю отсюда рациональный *закон* моего поведения. Закон этот есть простое следствие из моей гипотезы, и я лишь до того момента чувствую себя рационально *обязанным* следовать этому закону, пока моя гипотеза кажется мне наиболее вероятной, наиболее истинной *для меня*. Таким образом, мы получаем не категорический, а рациональный императив, опирающийся на гипотезу.

Необходимо также признавать, что гипотеза эта может изменяться, смотря по характеру и складу ума человека. Такое отсутствие незыблемого и постоянного морального закона можно обозначить термином *аномия*, в противоположность Кантовской автономии. Уничтожение в морали категорического импе-

ратива не означает упразднение бескорыстия и самоотвержения. Эти явления моральной жизни остаются и в аномной морали, только предмет их меняется и варьируется: один будет самоотверженно служить одному, другой—другому делу. Бентам посвятил всю свою жизнь выяснению и защите идеи интереса, он подчинял все свои способности изысканию полезного для себя и тем самым для других; в результате он оказался действительно полезным в такой же, если не в большей степени, чем тот или иной проповедник бескорыстия, как, например, святая Тереза.

На практике, в жизни, гипотеза оказывает такое же действие, как и вера, и даже порождает свою веру, но не догматическую и не безусловную. Натуралистическая и позитивная мораль своей вершиной касается свободной метафизики. Есть неизменная мораль фактов, а в тех случаях, где этой морали недостаточно, ей на помощь приходит индивидуальная и аномная мораль гипотез. Старая богословская вера оказывается, таким образом, поколебленной: освобожденный скептицизмом от всякого абсолютного долга, человек отчасти возвращает себе свободу. Кант начал в морали революцию, когда захотел сделать человеческую волю «автономной» когда освободил ее от преклонения перед извне навязанным ей законом. Но Кант остановился на полдороге: он думал, что индивидуальная свобода в области морали может быть согласована с всеобщностью морального закона; Кант заблуждался, думая, что в области морали каждый человек должен подчиняться вечно-неизменной норме и его ошибка была та, что он признавал, что идеальное «царство свободы» будет господством единообразия и закономерности. Но, «в царстве свобод» порядок вытекает, именно, из того, что нет никаких заранее предписанных правил, нет ничего предустановленного; вследствие этого мы видим в царстве свободной морали величайшее разнообразие, как в поступках, так и в преследуемых идеалах. Истинная «автономия» должна порождать индивидуальную оригинальность, а не всеобщее однообразие. Если каждый человек сам устанавливает для себя моральный закон, то почему не могло бы существовать нескольких возможных законов, например, закон Бентама и закон Канта?

Чем больше различных теорий будет представлено человечеству, тем лучше для будущего конечного соглашения. Умственная эволюция, как и эволюция материальная, всегда есть переход от однородного к разнородному: единство в познании принесло бы смерть самому познанию. Приведите умственную деятельность к однообразию и вы уничтожите самый ум; подгонять людей в умственном отношении под одну мерку, давать им всем одни и те же верования, одну и ту же религию и метафизику—значит идти против прогресса. Нет ничего на свете монотоннее и скучнее города с вытянутыми в линию и совер-

шенно похожими одна на другую улицами; те кто рисуют себе духовное развитие людей в таком виде, впадают в ошибку. Вы говорите: «истина одна;—идеалом мышления и является это однообразие, это единство мысли, соответствующее истине». Но ваша абсолютная истина такая же абстракция, как совершенный треугольник или круг математиков; в мире действительности все до безконечности многообразно. И вот истина подобна свету, она исходит сразу от всех предметов, она действует на нас со всех сторон и понадобились бы тысячи глаз, чтобы уловить все ее лучи. Человечество, в своей совокупности, имеет миллионы глаз и ушей; не советуйте их закрывать или направлять только в одну сторону. Необходимо смотреть во все направления и слушать во все стороны, так, чтобы безконечное разнообразие точек восприятия соответствовало бы безконечному разнообразию вещей.

Разнообразие теорий и доктрин служит доказательством богатства и силы мысли. Разнообразие это должно в будущем еще более возрасти в деталях, хотя относительно общего и будут постепенно приходить к соглашению. Разделение в области мысли также необходимо, как разделение и разнообразие в области физического труда. Некогда в сфере умственной жизни далеко не было такого разнообразия, какое наблюдается теперь, в средние века, например, все были пропитаны одними и теми же суевериями, одними и теми же догматами. Очень многие представители из нисших и высших класов еще и теперь остаются на одной и той же ступени умственного развития: — ум их есть как бы слепок с общепринятого образца. К счастью число таких обязательных и пассивных умов с каждым днем становится меньше; роль индивидуальной инциативы растет; всякий стремится создать для себя свой закон и свою веру. Сможем-ли мы когда нибудь достигнуть того, чтобы нигде не было *ортодоксии*, т.-е. общей веры, охватывающей все умы; придет-ли человечество когда нибудь к тому, чтобы вера была чисто *индивидуальной*, чтобы гетеродоксия была истинной и универсальной религией! Религиозное общество (а всякая абсолютная мораль представляется последней формой религии) общество об'единенное общностью суеверий, является социальной формой средневековья, постепенно вымирающей, которую странно было бы брать за идеал. Короли уходят; попы и жрецы всякого рода также должны исчезнуть. Как бы теократия ни стремилась вступить в компромисс с новым порядком, удержаться она не может. Конституционная теократия уже столь же мало способна удовлетворить ум свободного человека, как и конституционная монархия. Французский ум более всякого другого не терпит приспособлений, полумер;—всего, что лишь отчасти справедливо и отчасти истинно. Не в этом, во всяком случае,

он полагает свой идеал. В области религии или метафизики истинный идеал есть безусловная умственная независимость и свободное разнообразие доктрин.

Желать властвовать над умами еще хуже, чем желать властвовать над телом. Нужно остерегаться всякого рода «управления совестью» или «управления мыслью». Метафизичсские системы проникнутые духом авторитета и власти — помочи, пригодные для народов, находящихся на младенческой ступени развития. Настала пора ходить без этих помочей; пора, отвернуться от мнимых апостолов, миссионеров, проповедников всякого рода, нужно, чтобы мы сами были своими собственными руководителями и чтобы в себе самих мы искали «откровения».

Пусть каждый из нас представляет себе мир устроенным по тому образу, какой ему кажется иаиболее вероятным, в виде-ли монархии, олигархии, республики или анархии. Все эти гипотезы должны быть допускаемы и все они должны подлежать свободному обсуждению и критике. Быть может одна из них когда нибудь привлечет на свою сторону большинство людей и тем самым возьмет перевес. Возможно, что такой привилегированной доктриной будет доктрина отрицания, но не следует дерзко заглядывать в будущее и думать, что, разрушив религию откровения и уничтожив категорический императив, человечество неизбежно впадет в атеизм и моральный скептицизм. В умственной области невозможна насильственная и внезапная революция, а только эволюция все резче обозначающаяся с годами: в этой то неспособности человеческого ума быстро проделывать всю цепь логических разсуждений и скрывается причина того, что даже в области социальных порядков слишком внезапные революции терпят неудачу. Вот почему в области отвлеченной мысли людьми наиболее опасными, но в то же время и наиболее полезными, являются наиболее революционные натуры, чья мысль наиболее смела. Будем относиться к ним с уважением, не пугаясь их революционных учений, практически они так слабы! — В области практики, революционеры всегда ошибаются, потому что они смотрят слишком упрощенно на вещи, слишком уверены в себе и воображают, будто они нашли и определили предел человеческого прогресса, конец эволюции, тогда как характерной чертой прогресса и является то, что прогресс неимеет предела.

Блаженны те, кому Христос мог бы сказать: «Маловеры»!...» если бы это слово означало: вы потому маловеры, что вы люди искренние, не желающие обольщать своего разума и унижать свое достоинство разумных существ, вы люди истинного философского и научного духа, не доверяете видимости, не доверяете своим глазам и ушам, но беспрестанно испытываете свои

ощущения и неутомимо поверяете ваши мысли; вы одни только можете обладать некоторой частью вечной истины, именно потому, что вы никогда не думали обладать полнотой истины; вы обладаете в достаточной мере истинной *верой,* чтобы всегда и неутомимо искать, вместо того, чтобы успокоиться, восклицая—«я нашел»! Вы мужественны и идете смело вперед, когда другие останавливаются; вам принадлежит будущее и на вашу долю выпала честь способствовать созданию грядущего человечества.

Моралисты нашего времени поняли, что они безсильны управлять человеческой жизнью, они предоставляют ныне широкую сферу индивидуальной свободе; мораль угрожает лишь в довольно ограниченном числе случаев, когда затрагиваются интересы всей социальной жизни. Философы уже оставили ригористическую мораль Канта, которая регламентировала все во внутреннем мире совести и налагала запрет на всякое свободное толкование нравственнсх велений. Это была мораль, родственная низшим религиям, которые за неисполнение того или другого обряда смотрели как на святотатство и забывали сущность ради формы; это был род морального деспотизма, желающего всем управлять. Еще и теперь очень многие придерживаются в морали ригористического кантовского закона, но этот заком более не регламентирует подробностей: его признают в теории, но на практике уклоняются от его исполнения. Не обязан-ли современный человек, когда он подходит к границам морали и метафизики, отвергнуть всякое абсолютное верховенство, чтобы открыто отдаться самостоятельному мышлению?

Чем грубее механизм, тем более сильный и грубый двигатель нужен для того, чтобы приводить этот механизм в движение; усовершенствованный и тонкий аппарат может быть приведен в движение легким прикосновением руки. Точно также дело обстоит и с человечеством. Чтобы вызвать к деятельности древние малокультурные народы, нужно было, чтобы религия давала им великие обещания и награды. Неизвестно, покорил-ли бы Фердинанд Кортес Мексику, если бы ему не казалось, что вдали на горизонте он видит горящие золотые купола мексиканских зданий. В былые времена нужна была сильная вера, чтобы восторжествовать над природной человеческой пассивностью. Люди хотели *несомненного,* хотели непосредствено ощущать своего бога и когда они ели его тело и пили его кровь— тогда они спокойно шли умирать за него. Позднее, долг казался, и еще ныне многим кажется божественной вещью, голосом свыше, диктующим нам свои повеления. Шотландские философы говорили даже о моральном «чувстве», о моральной «тактике». Такое грубое понимание было необходимо, чтобы одержать победу над грубыми еще инстинктами.

В настоящее время во всем этом нет более надобности.

Теперь достаточно простой гипотезы, простой возможности, чтобы привлечь и очаровать нас. Мученик не хочет более знать — ожидает-ли его награда на небесах, или требует-ли от него категорический императив самоотречения. В наши дни умирают не ради открытия полной истины, а ради малейшей ее частицы; ученый иногда жертвует собою для назначительного раскрытия научной истинны. Энтузиазм вполне заменяет религиозную *веру* и моральный *закон*. Когда надеешься на нечто великое, то в величии цели черпаешь мужественную готовность смотреть прямо в глаза опасности, если шансы достигнуть намеченной цели уменьшаются, то желание достичь ее соответственно увеличивается; чем отдаленнее идеал, тем он желательнее, а так как желание представляет силу, то этот идеал пробуждает максимум силы и энергии. Обычные блага жизни так ничтожны, что в сравнении с ними идеал должен казаться безмерным; все наши маленькие радости бледнеют перед осуществлением высокой идеи. Пусть эта идея почти не имеет никакой цены в области науки, но она может быть всем для нас.—Искать истину— эта деятельность не представляет уже ничего условного, сомнительного и тленного. Когда владеешь чем нибудь, даже если и не самой истиной (овладеет-ли ею когда либо кто нибудь?), то сознаешь, что у тебя есть ум, при помощи которого можно открыть истину. Когда мы останавливаемся на какой нибудь одной теории — то мы не должны забывать, что перед нашим умственным взором мелькает только химера, призрак; подлинная действительность заключается лишь в том, чтобы идти вперед, развиваться, совершенствоваться, всегда искать, всегда надеяться. Истина — в движении, в надежде. Некоторые мыслители не без основания предлагали, как дополнение к позитивной морали, «философию надежды». Ребенок видит голубую бабочку на стебле травы; бабочка оцепенела под холодным дыханием северного ветра; ребенок срывает былинку и живой цветок все еще не отрывается от стебля, ребенок идет домой, держа находку в руке. Но, вот блеснул луч солнца; он коснулся крыла бабочки, и, вдруг воскресший и легкокрылый, живой цветок улетает, утопая в лазури. Все мы, ищущие и стремящиеся к истине, подобны этому мальчику и бабочке.

Вся наша сила соткана из луча света; — или, вернее, из надежды на луч. Надо уметь надеяться—надежда это сила, которая уносит нас вперед и ввысь. — Но это иллюзия,—заметят мне. Кто знает? Разве не следует не двигаться с места из-за страха, что земля некогда уйдет из под наших ног? Заглядывать в прошлое или будущее— это еще не все, нужно уметь заглядывать в себя и уметь находить в себе живые силы, требующие выхода, нужно уметь действовать.

II.

«В начале было действие»— говорит Фауст; мы находим действие, и в конце. Если наши поступки согласуются с нашими мыслями, то можно вполне сказать, что и наши мысли соответствуют полноте нашей активности. Самые отвлеченные метафизические системы ничто иное, как формулировка чувств, а чувство соответствует большему или меньшему напряжению внутренней активности. Есть среднее состояние между состоянием сомнения и верой, между неуверенностью и категорическим утверждением, это—действие, благодаря ему недостоверное может осуществиться и стать действительностью. Я не предлагаю вам слепо верить в идеал, я предлагаю вам работать над его осуществлением. Как, не веря в него?—спросите вы. Да, для того, чтобы уверовать. Вы уверуете в него, когда поработаете над его осуществлением.

Все старые религии, чтобы заставить нас уверовать, обращались к зрению и слуху. Они показывали нам божество во плоти, скептики могли дотрагиваться до него перстами своими и это их убеждало. В настоящее время никого уже нельзя больше убедить таким образом, мы можем слышать, осязать и видеть, и тем не менее упорно отрицать. Мы не убеждаемся в существовании невозможного только благодаря тому, что нам кажется, что мы будто бы видим или осязаем эту невозможную вещь; мы не доверяем своим органам внешних чувств и призываем на помощь наш разум, который достаточно силен, чтобы опровергнуть показания наших чувств: чудеса не могут теперь убедить никого; ум современного человека стремится разоблачить все чудеса или об'яснить их естественным образом. В наше время необходимо новое средство убеждения—это средство —действие; вы будете верить по мере того, как будете делать начатое дело. Силу действия знали и прежние религии и широко пользовались его применением. Но деятельность и проявление активности не должно состоять только во внешних приемах и грубых обрядах; она должна быть чисто внутренней; наша вера будет тогда исходить извнутри, а не извне: она будет иметь символом не рутину *обряда,* а бесконечное разнообразие личного и свободного *творчества.*

Человечество долго ожидало появления бога, и он ему явился, но это был не бог. Пора ожидания миновала. Теперь наступает время труда; если идеал не есть нечто готовое, как дом, то от нас зависит совместными усилиями созидать его.

Религии говорят—я надеюсь, ибо я верю и верю во внешнее откровение. Но надо говорить наоборот—я верю, ибо я

надеюсь, а надеюсь потому, что чувствую в себе чисто внутреннюю энергию. Если есть неизвестный мир, то есть известное «я». Я не знаю, на что я способен, никакого откровения извне я не получаю, никакое вещее «слово» не раздается около меня в безмолвии мира вещей, но я знаю, чего я внутренне хочу,—и воля моя может стать движущей силой. Только деятельность, активность, дает веру в себя, в других, в мир. Чистое размышление, одинокая мысль в конце концов отнимает у вас живые силы. Когда остаешься слишком долго на высоких горных вершинах, вас охватывает лихорадка и утомление; хочется не спускаться вниз, остановиться и отдаться сладкому отдыху; глаза сами собою закрываются: Однако, стоит только уступить сну, и человек погиб. Проникающий с высот холод леденит вас до костей; болезненный экстаз, охвативший вас, есть начало смерти. Чтобы спастись, нужно спуститься скорее в долину, ближе к жизни.

Деятельность есть истинное лекарство от пессимизма, не лишенного, впрочем, своей доли истины и пользы, если понимать пессимизм в высшем смысле слова. Пессимизм заключается не в сетовани на то, что есть в жизни, а по поводу того, чего в ней нет.

Жизнь, сама по себе, не является злом; что же касается смерти, то она лишь отрицание жизни; не хочется умирать потому, что в нас есть стремление к вечности, жажда жизни. Ребенок, которому хочется достать рукой сияющую на небе луну, не удовлетворив своего желания, несколько минут поплачет и затем утешится чем нибудь другим, точно также и человек, который хотел бы владеть вечностью, испытывает чувство беспредельной грусти при мысли о неосуществимости этого желания; эта скорбь заставляет философа писать философский трактат проникнутый пессимизмом, а поэта — стихи, пропитанные безнадежностью и болью сердца. Но затем оба утешаются и снова начинают жизнь равнодушную ко всему — равнодушную? — нет, они наоборот, несмотря на весь свой пессимизм, крепко держатся за свою жизнь. Говоря вообще — жить приятно. Истинный пессимизм сводится, в сущности, к жажде бесконечного. К чему сводится, в значительной степени, само сознание страдания? К мысли о том, что можно было бы от него избавиться, к представлению о лучшем состоянии, т. е. об известном идеале. Страдание есть чувство бессилия; когда дело идет о человеке, страдание является доказательством его относительного могущества. Страдание становится признаком превосходства. Единственное существо, которое говорит и мыслит, есть также и единственное, способное плакать. Поэт сказал: «идеал зарождается в муках страдания». Не сам-ли идеал порождает нравственное страдание, не он-ли дает человеку сознание его мук?

Действительно, некоторые страдания—признак высшей натуры: не все могут так страдать. Великие души с истерзанным сердцем подобны птице, пораженной стрелой в высшем своем полете: она испускает предсмертный крик, и все же еще парит. Леопарди, Гейне или Ленау, вероятно, не променяли бы на самые живые радости те минуты тоски и томления, в которые они слагали лучшие из своих песен. У Данте сердце разрывалось от боли, когда он писал свои стихи о Франческе де Римини, но но кто из нас не хотел бы испытать подобного страдания? Есть боли сердца бесконечно сладостные. Есть такие моменты, когда страдание и острое удовольствие как бы сливаются: судороги агонии и судороги любви не лишены некоторого сходства. Плодотворные страдания сопровождаются неиз'яснимым наслаждением; они подобны рыданиям, которые, переложены на музыку, обращаются в гармонию. Страдать и творить—это чувствовать в себе новую мощь, пробужденную страданием.

Активная деятельность, в своей плодотворности, является также и лекарством от скептицизма: деятельность, как мы уже говорили выше, носит в самой себе свою внутреннюю достоверность. Кто знает, проживу ли я до завтра, буду ли я жить через час, сможет ли моя рука окончить даже эту строчку, которую я пишу сейчас. Жизнь со всех сторон окутана неизвестным; тем не менее я живу и действую, работаю и создаю планы на будущее. И во всех своих мыслях я предполагаю это будущее, на которое ничто не дает мне права расчитывать. Деятельность моя ежеминутно выходит за пределы настоящего момента, захватывает и будущее. Я трачу свою энергию, не опасаясь того, чтобы трата эта не оказалась потерей; я налагаю на себя лишения, расчитывая, что будущее вознаградит за них, я иду своей дорогой. Эта неизвестность, среди которой я живу и действую, есть одно из оснований научной морали со всеми ее видами риска. Я рискую, действуя. Мысль моя, как и моя деятельность, идет впереди и раньше моральных предписаний. Мысль и действие организует мир, распоряжается будущим. Мне кажется, что я властелин бесконечного, чем больше я действую, тем больше у меня вырастает надежда.

Чтобы иметь благотворное влияние на нашу жизнь, деятельность должна быть направлена на какое нибудь определенное и до известной степени близкое нам дело. Мы должны стремиться принести добро не целому миру, не целому человечеству, а определенным людям; помочь действительной беде, облегчить кому либо иго мира сего, облегчить страдание — вот в чем задача морального поведения. Поступая так, мы будем знать, что наша деятельность и результаты наших поступков не затеряются в бесконечности, подобно тому как струйки дыма теряются в синеве эфира.

Уменьшить на земле хоть одно страдание—есть уже цель, способная удовлетворить человека; на самом деле, уменьшая страдания, этим самым мы уменьшаем, пусть на бесконечно малую долю, всю сумму зла на земле.

Жалость, глубоко заложенная в человеческом сердце и в тайниках наших инстинктов, остается даже тогда, когда нет никаких оснований для чисто рационалистической справедливости и милосердия. Даже не веря ни во что, мы можем любить; даже, находясь в духовной тьме, мешающей нам видеть отдаленный и возвышенный идеал, мы можем протянуть руку помощи тому, кто плачет у наших ног и нуждается в сострадании.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Идея санкции.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Критика естественной и моральной санкции.

Человек почти всегда смотрел на моральный закон и на моральную санкцию, как на две неотделимые друг от друга основы морали. По мнению большинства философов-моралистов, порок несет с собою страдание, а добродетель дает своего рода право на счастье. Таким образом идея санкции до настоящего времени казалась одним из первоначальных и основных элементов всякой морали. Согласно стоикам и Канту, санкция никоим образом не может служить обоснованием морального закона, но она является необходимым дополнением его: по мнению Канта, мышление всякого разумного существа путем синтетического суждения уже заранее соединяет неразрывно несчастье с пороком, а счастье с добродетелью.

Некоторые философы моралисты, отрицающие вообще награду и наказание, признают что стремление человечества соединять моральный поступок с какой либо санкцией составляет законную и нормальную потребность человеческого духа. Некоторые утилитаристы, как, например, Сиджвик, допускают даже некоторую мистичесскую связь между тем или иным родом поведения и соответствующим ему приятным или тягостным состоянием чувствительности. Сиджвик думал, что руководясь принципами утилитаризма, возможно признавать существование награды и наказания в будущей жизни: моральный закон без высшей санкции должен привести к «основному противоречию»[1])

Так как идея санкции является одним из основных элементов человеческой морали, то мы находим ее в основе всех религий—христианской, языческой и буддийской. Нет ни одной религии, которая не признавала бы провидение, разумея под этим справедливость, воздаюшую по заслугам. Все религии признают, что провидение воздает человеку по его заслугам, если не в этом мире, то в будущем.

Можно сказать, что сущность религии и составляет такая вера в санкцию, вера в существование одобрения и награды за моральные поступки; или, говоря другими словами, что существует соотношение пропорциональности между добрым и злым

---

[1]) См. нашу книгу «Критика современных систем английской морали».

состоянием воли и хорошими или дурными склонностями. В этом пункте, следовательно, религия и мораль, повидимому, совпадают, их взаимные требования согласуются, даже более, мораль как будто, дополняется религией. Идея воздающей справедливости и санкции, на самом деле, естественно приводит в той или иной форме, к идее справедливого воздаяния на небесах.

На страницах нашей книги мы хотели бы дать общую критику этой идеи санкции, чтобы освободить ее от метафизической примеси. Действительно ли существует естественная и рациональная связь между *нравственностью* нашей *воли* и желаний, с одной стороны, и между *наградой и наказанием*, прилагаемым к нашей *чувствительности*—с другой. Говоря иначе, можем-ли мы связать моральную *заслугу* с наслаждением, а моральный *проступок* со страданием? Эту проблему мы можем для большей ясности выразить еще таким образом: есть ли какое бы то ни было основание помимо социальных соображений, для того чтобы величайший преступник получил бы за свое преступление хотя бы простой укол булавкой, а добродетельный человек получил бы *премию* за свою добродетель? Должен ли моральный акт сам в себе, помимо соображений моральной пользы или гигиены, носить элементы *награды* или *наказания*?

Мы хотели бы здесь показать, насколько достойна осуждения идея, которую составляют себе о моральной санкции обычная религия и житейская мудрость. С социальной точки зрения, истинно рациональная санкция закона может быть лишь *защитой* этого закона. Рациональная санкция имеет своей целью предупреждение нарушения закона, а не наказание за его нарушение в прошлом. С точки зрения моральной—*санкция*, согласно этимологическому значению этого слова, обозначает просто *освящение*, *одобрение*; и если в глазах тех, кто признает нравственный закон, вся сила этого закона, заключается в характере его ненарушимой *святости*, то в этом случае в моральной санкции должно заключаться высшее бескорыстие, потому что эти элементы неразрывно связаны с истинной святостью. Вследствие этого, чем священнее закон, тем менее он должен сопровождаться понятием наказания. Поэтому, говоря абсолютно и не принимая в соображение социальных отношений, можно сказать, что истинная моральная санкция должна, повидимому, выразиться в полнейшей *безнаказанности* того, что совершилось. Ниже мы постараемся доказать, что, действительно, *карательное* правосудие несправедливо. Более того, всякая *воздаятельная* справедливость имеет характер исключительно социальный, и лишь с социальной точки зрения находит она себе оправдание. Вообще говоря, то, что мы называем *справедливостью*; есть понятие человеческое и относительное; одно лишь *милосердие* или *сострадание* (без того пессимистического оттенка, какой

придается ему Шопенгауером) представляет идею действительно всеобщую, которую ничто не может ни ограничить, ни ослабить.

I

Естественная санкция.

Большинство философов-моралистов классиков видят, обыкновенно, в естественной санкции идею того же порядка, к какому принадлежит и идея искупления: по их мнению, природа дает начало тому, что человеческое сознание и бог должны продолжить и развить. Всякий, кто нарушает естественные законы природы, неизбежно подлежит наказаню, вытекающему из нарушения нравственных законов. Нам кажется, что нет ничего более неверного, чем этот взгляд. Природа никого *не наказывает* в том смысле, в каком понимает наказание обычная мораль; природе некого наказывать, потому что перед ней не может быть настоящего преступника: нельзя нарушить естественный закон, потому что если бы законы природы можно было бы «нарушать», то эти законы не были бы «естественными» в истинном смысле слова. Естественным законам можно не подчиняться, но их нельзя «нарушать»; неподчинение же или игнорирование законов природы влечет неизбежно то или иное наказание. Природа представляет сложный механизм, беспрерывный ход которого ни на одну минуту не может быть задержан волей человека; природа бесстрастно уничтожает того, кого она задевает своим колесом; быть или не быть — жизнь или смерть — вот единственное наказание и единственная награда. Если кто нибудь, желая нарушить закон тяготения, слишком перегнется через баллюстраду на парижской башне Сен-Жака, он неминуемо упадет на землю и своим падением даст наглядный пример существования самого закона тяготения. Если кто нибудь пожелает, подобно герою одного современного романа, остановить на ходу паровоз, направив на него железное копье, он на собственном примере покажет, насколько силы человека уступают силе пара.

Несварение желудка, которым страдает обжора, или опьянение, в которое впадает любитель напитков, никоим образом не могут быть причислены к безнравственным явлениям: они просто позволяют измерить силу, с которой желудок одного или мозг другого может противостоять вредному влиянию определенного количества пищи или алкоголя. Здесь пред нами только математическое уравнение, на этот раз более сложное, служащее для проверки общих выводов гигиены и физиологии. Эта сила сопротивления будет крайне изменчива у разных людей: любитель крепких напитков только узнает, что он не может пить так, как Сократ, а обжора убедится, что его желудок уступает желудку императора Максимина.

Нужно также отметить, что на *естественные последствия* поступка не влияют *намерения*, благодаря которым совершился поступок. Человек, не умеющий плавать и бросившийся в воду, неизбежно потонет, безразлично от того, бросился-ли он в порыве отчаяния, чтобы покончить с собой, или в порыве великодушия, чтобы спасти утопающего. Если у вас хороший желудок и если у вас нет предрасположения к подагре, вы можете почти безнаказанно есть сколько вам захочется; наоборот, если у вас плохое пищеварение, вы всегда будете страдать даже от малейшего количества пищи.

Вот другой пример: вы допустили излишество в пище; с беспокойством вы ждете «санкции природы», но несколько капель лекарства могут отвратить от вас возмездие, изменив состояние вашего организма. Справедливость природы, таким образом, оказывается в одно и тоже время, с точки зрения математической, абсолютно непреклонной и столь же абсолютно изменчивой с точки зрения моральной

Лучше всего было бы сказать,—что законы природы, как таковые, имморальны или, если угодно, аморальны, потому что они необходимы. Эти законы тем менее *святы и священны*, и тем менее в них истинной санкции, чем более они непоколебимы. Человек видит в этих законах природы лишь препятствия, которые он стремится устранить. Все его дерзкие вызовы природе суть опыты, заканчивающиеся счастливым или несчастливым исходом, а результат этих опытов имеет только научную, но нисколько не моральную ценность.

Была, однако, попытка укрепить идею естественной санкции установлением особого рода таинственной гармонии между законами природы и моральными действиями человека. Наблюдения показывают, что чем выше мы поднимаемся по лестнице живых существ, тем более мы видим развитым моральное чувство. «Существует, говорит Ренувье, некоторая зависимость между благом моральным и физическим, между прекрасным и безобразным в мире материальном, и прекрасным и безобразным в мире моральном. Всякому хорошо известно, как органы изменяются и приспособляются к своим обычным функциям, и нет сомнения в том, что человеческая жизнь, еслибы она только могла продолжаться достаточно долго, создала бы с течением времени две разновидности людей: с одной стороны чудовищных по своим порокам, а с другой—людей в истинном смысле этого слова, владеющих своими страстями и обращающих свои способности на благо[1])».

На такое утверждение мы можем возразить следующее: закон гармонии между миром естественным и миром моральным,

1) Renouvier. Science de la morale I,289.

который стремятся установить, действителен скорее для жизни вида, чем для жизни отдельной личности, хотя бы живущей и очень долго. Для того, чтобы качество моральное проявилось в качестве физичесском, чтобы какой нибудь недостаток принял форму уродства, необходим целый ряд поколений, и наследственная передача этих качеств. Затем сторонники эстетической санкции совершенно смешивают *имморальность* с тем, что можно назвать *животностью*, то-есть проявлением в человеке нисших страстей, свойственных животным. Имморальность не связана непременно с отсутствием ума и понятия о красоте и т. п. Безнравственность может совмещаться с утонченной душевной организацией, может не понижать умственных способностей. При всей их безнравственности, мы не можем перестать считать Клеопатру и Дон-Жуана образцами физической красоты. Инстинкты хитрости, гнева, мстительности, наблюдающиеся у южных итальянцев, не исказили редкой красоты их расы. Да и те виды поведения, которые кажутся нам теперь порочными, считались хорошими и вполне нравственными в первобытном состоянии. Они не могут, следовательно, обуславливать ни отталкивающего безобразия, ни глубокого изменения человеческого типа. Наоборот, иногда добродетели, свойственные нашей цивилизации, легко могут породить физические уродливости, если довести эти добродетели до крайности. Отсюда видно на какую зыбкую почву опирается всякая попытка вывести моральную и религиозную санкцию из санкции естественной.

II.

Моральная санкция и справедливость.

Уже Бентам, Милль, Маудсли, Фуллье и Ломброзо подвергали жестокой критике идею моральной кары. Эти мыслители хотели отнять у наказания характер искупления и старались показать, что наказание есть просто социальное средство репрессии и восстановления попранной социальной справедливости. К такому выводу эти мыслители пришли на основании своих детерминистических и материалистических теорий, которые, однако, сами подлежат критике. Точно также Жанэ, опираясь на классический спиритуализм, считает нужным поддерживать принцип искупления восстанавляющего правду, нарушенную преступлением. «Наказание, говорит он, должно быть не только *угрозой*, содействующей исполнению закона, но и *восстановлением* или *искуплением* содеянного преступления. *Порядок*, нарушенный мятежной волей, *восстанавливается* страданием, которое есть следствие совершенного проступка [1])».

[1]) Janet. Traité de philosophie, стр. 707.

Нравственный закон в особенности нуждается в санкции, говорит Марион. Моральный закон становится *строгим и священным* законом только в том случае, когда *наказание* неразрывно следует вслед за нарушением морального закона, и *счастье* также неразрывно связано с соблюдением этого закона[2]) Мы думаем, что эта доктрина физической награды или возмездия и, в особенности, искупления не выдерживает никакой критики.

Попытаемся определить, не руководясь каким либо предрассудком или предвзятой идеей, то *моральное* основание, в силу которого существо, дурное в *нравственном* смысле, должно получить *чувственное* страдание, а существо доброе — наслаждение. Мы увидим, что такого основания нет и что мы имеем дело не с «очевидным положением», а с грубо-эмпирической и физической индукцией, покоющейся на принципе *отплаты*, *возмездия* или хорошо понятого *интереса*. Это заключение неразрывно связано с тремя мнимо рациональными понятиями: 1) понятием *заслуженного*, 2) понятием *порядка*, 3) понятием *воздающей справедливости*. Рассмотрим критически все эти три понятия.

Понятие заслуженного. Согласно классической теории о заслугах положение:—«я провинился» имеет смысл: «я заслужил наказание». Таким образом, оно выражает отношение нашего внутреннего состояния к внешнему миру. Такой резкий переход от морального к чувственному, нам кажется неосновательным. Если устранить мотивы общественной охраны (которые мы рас смотрим ниже), то наказание достойно порицания как и само преступление, а тюремные учреждения не имеют большей моральной ценности, чем те, которые заключены в них, скажем больше— законодатели и судьи, наказывая виновных с целью возмездия, становятся сами равны им. Устраняя из рассмотрения *социальную пользу*, мы спрашиваем, какая разница существует между убийством, совершенным убийцей, и убийством, совершенным палачом? Последнее не заключает в себе даже смягчающих обстоятельств, так как в нем отсутствуют мотивы личного интереса или мести; таким образом, законное убийство становится еще более безсмысленным делом, чем убийство незаконное. Палач *подражает* убийце точно так же как убийца подражает палачу, который на практике обращает плаху в школу преступности. В санкции искупления нельзя никаким образом видеть следствия, логически вытекающего из вины; она — простое механическое следствие.

Понятие порядка. Говорят, что при моральном преступлении «мятежной волей» нарушается *порядок*, который может быть возстановлен при помощи одного лишь страдания. Выска-

---

2) Marion. Lecons de morale. стр. 157.

зывая такое утверждение, упускают из вида различие между вопросом моральным и вопросом социальным.

Действительно, *социальный порядок*, явился исторической причиной наказания: *кара* в начале была, как это показал Литтре, только компенсацией, материальным вознаграждением которого требовал потерпевший или его родные. Но можно-ли, стоя не на социальной точке зрения, видеть в наказании какую бы то ни было компенсацию? Было бы очень удобно, если бы преступление можно было загладить наказанием, а за дурное действие — уплатить соответствующей мерой физического страдания, подобно тому как за церковные индульгенции уплачивали звонкой монетой. Нет, что сделано, того нельзя вернуть; нравственное зло будет продолжать существовать, несмотря на присоединяющееся к нему физическое зло ввиде кары. Поскольку рационально стремиться, вместе с детерминистами, лечить виновного, постольку же нерационально требовать *наказания* или *компенсации* преступления. Эта идея вознаграждения возникла как результат метаматического рассчета, «око за око, зуб за зуб». Но тот, кто допускает гипотезу о свободе воли, необходимо должен будет признать, что одна чашка весов находится в моральном мире, на небе, а другая в материальном, чувственном, на земле; в первом господствует свободная воля, во втором—причинная связь и необходимость. Каким образом можно установить равновесие между этими двумя разнородными вещами?

Свобода воли, если она существует, совершенно недоступна для нас; она абсолют, а абсолют не подлежит никакому воздействию: следовательно, решения, которые он принимает, уже сами по себе *неисправимы, неискупаемы;* некоторые мыслители сравнивали решения свободной воли с сверканиями молнии; действительно, они вспахивают и гаснут; доброе или злое деяние таинственно спускается из области воли в область чувств, но отсюда уже нет более возможности подняться в царство свободы воли, чтобы уловить там это деяние и наказать его: молния падает на землю, но не поднимается. Между «свободой воли» и вещами чувственного мира нет другой рациональной связи, кроме собственного хотения личности; для того, чтобы наказание было действительно, необходимо, следовательно, чтобы его хотела свободная воля, а эта воля может хотеть его лишь в том случае, когда она изменилась столь глубоко, что перестала уже отчасти заслуживать наказания; вот антиномия, в которую разрешается доктрина искупления, когда она от исправления переходит к наказанию. До тех пор, пока преступник остается преступником, он стоит вне всякой моральной санкции; прежде чем наказывать преступника, его следовало бы, нравственно переродить, чтобы он сознал всю тяжесть своего проступка, а

если это. произойдет то зачем же его наказывать? Воля, одаренная свободой выбора—все равно, преступна она или нет,—выходит так далеко за пределы чувственного мира, что перед ней остается только преклоняться. Во время белого террора во Франции сжигали живых орлов, чтобы показать что не существует уже та личность, символом которой являлись эти орлы; человеческие судьи, руководясь гипотезой искупления, налагая наказание делают то же самое, их жестокость столь же безцельна и неразумна; в то время, как ни в чем неповинное тело обвиняемого трепещет в их руках, его воля которая совершила проступок, этот настоящий орел, свободный в своем полете, недосягаем для них.

Понятие воздающей справедливости.

При всякой попытке обосновать более глубоко этот жестокий принцип *порядка* выставляемый спиритуалистами, он обращается в принцип мнимой *воздающей справедливости*—«Каждому по его заслугам»—вот общественный идеал сенсимонистской школы; таков же согласно Жане [1]) и моральный идеал. С этой точки зрения санкция является просто частным случаем общей пропорциональности, установленной между всяким трудом и заслугой, и их вознаграждением. Таким образом—кто делает много, тот должен и получать много; кто делает мало,—мало и получает; кто приносит зло, должен и получить зло. Отметим, однако, что последний принцип не может быть выведен из предыдущих: если и самое незначительное благодеяние должно вызвать соответственную благодарность, то из этого еще не вытекает, что обида и оскорбление должны повлечь за собою мщение. Первые два принципа также кажутся нам спорными, в той степени, по крайней мере, в какой они являются формулами нравственного идеала.

Здесь снова смешиваются две точки зрения: моральная и общественная. Правило—каждому сообразно его *трудам*—является простым экономическим принципом. Это правило хорошо выражает идеал справедливости товарного обмена и общественных договоров, но ни коим образом не резюмирует идеала абсолютной справедливости, которая воздала бы каждому сообразно его нравственному *намерению*. Этот принцип утверждает только следующее: необходимо, чтобы независимо от намерений, человек, производящий продукт большой ценности, не получил бы взамен незначительной платы; это правило справедливого обмена, правило *заинтересованного* труда, но это не правило *бескорыстного* усилия, которого требует добродетель, согласно

---

[1]) Janet. La Morale стр. 577.

теории. В социальных отношениях существует и должен существовать известный тариф, расценивающий не намерения, а действия. Мы все смотрим за тем, чтобы этот тариф соблюдался, чтобы торговец, продающий фальсифицированный товар, не получил бы в обмен нормальной суммы денег, чтобы гражданин, не выполняющий своего долга, не приобрел незаслуженной репутации. Но каким образом определить в этом тарифе место моральной добродетели, где имеются в виду не экономические договоры, не материальные обмены, а самая воля? Итак, понятие справедливого воздаяния, в той мере, в какой ее можно допустить, представляет чисто социальное, утилитарное правило, не имеющее никакого смысла вне общественной жизни. Всякое общество покоится на принципе взаимности; творящий доброе и полезное в обществе ожидает в обмен также добро; творящий же злое и вредное, должен получить в обмен таковое же. Эта взаимность, совершенно *механическая*, обусловливает род взаимной солидарности, которая и принимает форму некоторой воздающей справедливости; но это скорее *естественное* равновесие, чем моральная *справедливость* распределения. Благо, оставшееся невознагражденным, зло, оставшееся ненаказанным,—оскорбляют нас, как антисоциальные явления, как экономическое и политическое уродство, как вредные *отношения* между личностями. Но с *моральной* точки зрения дело принимает совершенно другой вид. В сущности правило—«каждому сообразно его трудам» представляет превосходную социальную формулу, благоприятным образом влияющую на производителя и на его моральное сознание; в качестве идеала это правило ставит перед производителем «урочную» или «сдельную» работу, которая всегда гораздо производительнее, чем «поденная» работа и работы «по желанию». Принцип—«каждому по его труду»—превосходное практическое правило, но не моральная санкция.

Основной признак истинной моральной санкции тот, что она ни когда не становится целью. Ребенок, который выучивает старательно урок для того только, чтобы получить затем награду ввиде сластей, уже не *заслуживает* их потому именно, что он имел их в виду. Санкция, следовательно, никоим образом не должна входить в *категорию цели*, а тем более—*пользы*; ничто не в состоянии превратить практический принцип социальной справедливости—«надейся получить от людей столько же, сколько ты им даешь»—в следующий метафизичдский принцип—«если действующая в вас таинственная *причина* сама по себе и сама в себе добрая, то мы окажем на вашу чувственную сторону хорошее действие, а если эта причина дурная сама по себе, то мы причиним вам страдание». Первая формула—пропорциональность обмена—рациональна, потому что она является практическим побудителем для воли и имеет ввиду *будущее;* вторая

же формула, которая имеет в виду уже содеянное то-есть *прошлое* не может послужить мотивом к действию и является практически бесплодной и морально бессодержательной. Таким образом, понятие воздающей справедливости имеет ценность лишь постольку, поскольку оно выражает идеал чисто социального характера, осуществление которого может быть достигнуто силой экономических законов. Понятие воздающей справедливости становится иммmoральным, как только его хотят обратить в принцип наказания или награды, приписывая ему абсолютный и метафизический характер.

Пусть добродетель имеет на своей стороне моральное одобрение всех людей; пусть преступление будет порицаемо всем миром—это вполне рационально и логично. Но одобрение или порицание не может выйти за пределы морального мира, чтобы превратиться хотя бы в самое незначительное принудительное воздействие и физическое наказание. Никогда и ни в каком случае утверждение—«вы добрый человек» или «вы злой человек»—не может превратиться, в положение—«нужно доставить вам поэтому наслаждение или причинить страдание». Порок, как и добродетель, ответственны лишь перед самим собой и еще перед *совестью* ближнего. В общем итоге, порок и добродетель—только формы, в которые облекается воля и которая по природе своей, повидимому, стремится к счастью. Абсолютно говоря, к жестоким людям—зверям, как и к прочим существам, должно относиться снисходительно, милосердно. В моральном смысле эти люди достойны сожаления, независимо от того, свободна-ли или несвободна их жестокость.

Одной маленькой девочке показали большую раскрашенную картину, изображавшую мучение древних христиан в Риме; на арене цирка тигры и львы пили кровь мучеников—христиан. В дальнем углу арены находился тигр, запертый в клетку и жалобно глядел на окружающее. «Тебе не жалко этих несчастных мучеников?»—спросили у девочки. «А этот бедный тигр! поспешно ответила девочка—у него нет христианского мяса, чтобы поесть». Мудрец, освобожденный от всяких предрассудков, без сомнения, сожалел бы мучеников, но это не помешало бы ему иметь также сожаление и к голодному тигру. Известна древняя индусская легенда, в которой говорится, как Будда отдал свое тело на с‘едение дикому зверю, умиравшему от голода. Это—высшая жалость, единственная, не заключающая в себе никакой несправедливости. Такой поступок, совершенно нелепый с точки зрения практической и социальной, оказывается единственно справедливым с точки зрения чистой морали. Да,—на место узкой и чисто человеческой справедливости, которая отказывает в благе тому, кто уже достаточно несчастен, потому что он преступен, нужно поставить

другую справедливость, более широкую, которая раздает блага всем, не только не ведая того, какой рукой она раздает их, но и не желая ведать того, какая рука их принимает.

Право на счастье, признаваемое лишь за одними добродетельными людьми, представляет остаток древних *аристократических* (в этимологическом смысле слова) предрассудков. Разум может предполагать известную связь между чувственными сторонами нашего организма и счастьем, ибо всякое чувствующее существо, как ясно из самого определения, по природе своей желает наслаждения и ненавидит наказание. Разум может также предполагать связь между *всякой волей* и счастьем, потому что всякое существо, доступное велениям воли, стремится к счастью. Различия между отдельными волями начинатся лишь тогда, когда вопрос касается выбора путей и средств, ведущих к достижению счастья. Одни люди считают несовместимым свое счастье со счастьем ближнего, другие же ищут своего счастья именно в счастьи ближнего; в этом лежит отличие добрых от злых. Этому различному направлению той или иной воли соответствует, согласно учению церковной морали, существенная разница в ее природе. Допустим, что это так. Но эта разница не может уничтожить постоянного отношения между волей и счастьем. Преступники и в настоящее время еще сохраняют за собою некоторые права.

Пока дурные и злые люди, чем бы ни обусловливался их характер, фатальностью или свободной волей—будут упорно хотеть счастья, я не вижу никакой причины, на каком основании можно отнять у них это право на счастье?

«На это есть одна причина—возразите вы мне,—это то, что они злы и дурны». Но разве вы обращаетесь к страданию лишь для того, чтобы сделать их добрыми? Нет, это для вас второстепенная цель. Ваша главная цель состоит в том, чтобы достигнуть *искупления* их вины. Как будто с них недостаточно того, что они злы! Наши моралисты придерживаются того же произвольного принципа воздания, которое, повидимому, допускало Евангелие: «тем, которые имеют, дастся и приумножится, а у тех, которые ничего не имеют, отнимется и то малое, чем они владеют».

Христианская идея *благодати* могла бы, однако, быть принята при одном условии: чтобы благодать была универсальной, всеобщей, распространялась бы на всех людей и на все существа. Но тем самым она превратилась бы из *благодати* в божественный *долг*.

Что является глубоко оскорбительным во всякой морали, заимствующей прямо или косвенно свои элементы из христианства, так это идея *избранничества*, выбора, благоволения, рас-

пределения благодати. Бог не должен отбирать людей, которых он хочет сделать счастливыми. Даже всякий законодатель, если он желает сообщить своим законам абсолютную ценность, также вынужден был бы отказаться от всего, что напоминает «предпочтение» или «выбор». Всякий *частный* дар по необходимости есть также дар и *пристрастный*. Но на земле, как и на небе, не должно быть *фаворитизма*.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Принцип карательного или защитительного правосудия в современном обществе.

Наше современное общество не может, конечно, осуществить далекий идеал всепрощения, но еще менее оно может взять в основу социальной жизни идеал церковной морали, а именно, воздавать своим членам за добрые их поступки награды, а за дурные—наказание. Как мы видим выше, не существует такой чисто *моральной* причины, которая могла бы заставить нас принять принцип распределения наказания и наград между пороком и добродетелью. Более того, мы должны признать, что с чисто правовой точки зрения нет *социальной* санкции и что явления, считающиеся за социальную санкцию представляют только явления социальной *защиты*.

Теперь мы перейдем с чисто теоретической точки зрения, на которой мы до сих пор стояли, в менее ясную сферу, где наши противники могут найти для себя более устойчивую почву. Большая часть человечества не разделяет идей индусской и всякой истинной философии относительно абсолютной справедливости, тождественной с всеобщим милосердием. Люди не хотят примириться с безнаказанностью порока и оставить добродетель без вознаграждения. К театральным пьесам обыкновенно пред'являют требование, чтобы в них добродетель была вознаграждена, а порок—наказан; если этого не бывает, большинство зрителей уходят из театра неудовлетворенными, с чувством обманутого ожидания. Откуда берется у человека, эта постоянная потребность в санкции, эта психологическая невозможность допустить идею ненаказанного зла?

Об'яснить это мы можем отчасти таким образом: человек по природе своей существо практическое и активное: из всего виденного он стремится вывести правило поведения; благодаря своему социальному инстинкту, человек чувствует, что безнаказанное преступление составляет один из элементов социального разложения, и видит—в этом опасность для себя и для всех остальных.

Кроме того, дурной пример является как бы поощрением зла, против чего возстают высшие инстинкты. Народный здравый смысл вносит понятие санкции в самую *формулу* закона и смотрит на *награду и наказание,* как на *побудительную* причину. Человеческий закон имеет двоякий характер—выполнение его *полезно* и *необходимо*; в этом всякий закон совершенно противоположен *морали,* которая обращается к *свободной воле* человека.

Существует еще третья причина, более глубокая, чем предыдущие, заставляющая ум человека возмущаться, фактом безнаказанности, а именно,—человек, будучи по природе своей общественным животным, не может хладнокровно смотреть на то, что антисоциальные поступки получают одобрение или проходят безнаказанно. В обществе, где такие поступки получают одобрение со стороны некоторых членов, нравственный человек непроизвольно обращается к сверх-человеческому с требованием удовлетворения и возмездия. Если бы пчелы увидали как на их глазах разрушаются созданные ими соты, и если бы у них не было надежды исправить дело, они инстинктивно стали бы надеяться на какое то вмешательство, которое восстановило бы соты, строение и расположение которых кажется им фактом таким же неизменным и священным, каким нам кажется порядок, царствующий во вселенной. Самый дух человека весь проникнут идеей социальности: мы мыслим, если можно выразиться, в категории общества, как и в категории времени и пространства.

Человек, в силу своей моральной природы (переданной ему по наследственности) верит, что последнее слово во вселенной не должно остаться за злом. Он всегда возмущается против торжества зла и несправедливости. Это возмущение, первые зародыши которого можно встретить даже у некоторых животных, проявляется у детей раньше, чем они научаются хорошо говорить. Признавая идею *прогресса,* человек не может допустить, чтобы развитие и совершенствование какого либо существа могло быть задержано надолго или навсегда.

Наконец необходимо также принять во внимание и соображения эстетические, которые неотделимы от социальных и моральных требоварий. Безнравственное существо таит в себе своего рода *уродливость,* которая более отталкивает нас, чем уродливость физическая; наблюдая моральную уродливость у вас невольно являетс я желание исправить или устранить этот недостаток, улучшить или уничтожить его.

Но как исправить безнравственность, действуя на человека извне? Невольно на ум приходит идея *наказания,* как противодействующее средство. Наказание—такое же древнее, народное лекарство, как и горячее масло, в которое в древ-

ности обыкновенно погружали раненые части тела. В сущности, желание чтобы преступник понес наказание, исходит из невозможности для человека оставаться пассивным перед злом. Археологи, которые производили первые раскопки в Италии и находили в земле античные статуи Венер с отбитыми руками или ногами, испытывали такое же чувство досады, как теперь мы, когда сталкиваемся с дурно уравновешенной волей: археологам хотелось бы исправить зло, приделылая к статуе руку или ногу; мы, менее смелые, не отважимся касаться великих произведений искусства, хотя бы они и были изувечены; таким образом, к нашему удивлению перед лучшими образцами человеческого творчества примешивается некоторая доля страдания; но мы хотим лучше страдать, чем осквернять. Это чувство страдания перед злом, это чувство не поправимого должно быть еще сильнее в нас, когда мы видим перед собою нравственное зло. Одна лишь внутренняя воля может действительно исправить саму себя, точно также как одни лишь древние творцы мраморных Венер могли бы возобновить без ущерба для красоты недостающие члены. Прогресс может исходить только из внутренней природы существа. Все те средства, которыми мы располагаем, (например—воспитание), оказывают лишь косвенное влияние. Что же касается самой воли, то она должна бы быть священной, особенно для тех, которые считают ее свободной или, по крайней мере, автономной; они не могут посягнуть на нее, не впадая в то же самое время в противоречие и не совершая несправедливости.

Таким образом чувство, которое заставляет нас желать моральной санкции, отчасти само имморально. Подобно многим другим чувствам, оно вытекает из вполне законного основания, но получает ложное направление. Между человеческим инстинктом и научной теорией морали существует, следовательно, некоторая противоположность. Ниже мы покажем, что в конце концов инстинкт придет в соответствие с научной истиной. Для этого нам придется рассмотреть более тщательно, чем мы это делали до сих пор, психологическую потребность моральной санкции у человека, живущего в обществе. Мы постараемся изложить ее зарождение и развитие, и увидим, что эта потребность, порожденная сначала естественным инстинктом, стремится ограничить себя и согласоватьсяс ходом человеческого развития.

Общий закон жизни, если таковой существует, можно формулировать так: всякое животное (и даже растения, так как этот закон можно распространить и на них) защищается против нападения, и эта защита проявляется обыкновенно, ввиде контр-нападения, являясь как бы возвратным ударом; в этом сказывается первобытный инстинкт, который имеет свое происхождение в чисто *рефлективном* движении — *в*

способности *к раздражимости* живых тканей, без которой никакая жизнь была бы не возможна. Даже животные, лишенные мозга, пытаются ответить укусом или ударом, направленным в сторону того, кто стремится их тревожить. У высших животных как например, у человека, этот инстинкт самосохранения разнообразится, но он всегда существует; в нас находится как бы натянутая пружина, всегда готовая развернуться в сторону того, кто ее касается. На низших ступенях развития процесс самозащиты организма носит чисто механический характер, позднее, становясь сознательным, инстинкт самозащиты не ослабляется, как многие другие, а усиливается.

В первобытном обществе человек, неспособный отплатить злом за причиненнное ему зло, был плохо приспособлен к жизненной борьбе, и ему грозила гибель. Жизнь, по своей сущности, есть постоянное *воздаяние*, отмщение за все то, что препятствовало ее проявлению.

Заметим, что нравственное понятие справедливости или заслуги еще совершенно чуждо вышеописанному инстинкту защиты и возмездия. Если животное кусает того, кто его ранил, то, очевидно, идея санкции здесь не причем. Если вы спросите ребенка или человека из народа, почему он бьет кого либо, он будет оправдываться тем, что сначала его били.

Мы находимся здесь у самой начальной точки той мнимо-нравственной потребности в санкции, которая пока не представляет для нас ничего морального, но которая с течением времени, как это мы увидим ниже, изменяется. Предположим что человек, вместо того, чтобы быть предметом нападения, является третьим лицом, просто зрителем и видит, как нападающий вынужден поспешно отступить, в этом случае человек не сможет удержаться от одобрения защищающегося, которому удалось с достаточной силой отразить нападение. Это чувство одобрения возникает в нас потому, что мы невольно ставим себя на место защищающегося и, как это доказали английские мыслители моралисты, неизбежно будем симпатизировать не нападающему, а защищающемуся. Всякий удар, нанесенный в ответ на нападение, покажется нам справедливым возмездием, законным воздаянием, санкцией. Джон Стюарт Милль, был до некоторой степени прав, утверждая, что потребность видеть воздаяние за проступок выражает просто инстинкт личной защиты. Но Милль не показал. что самый этот инстинкт сводится к отраженному действию, вызванному прямо или косвенно. Когда это отраженное действие вызвано не прямым путем, а путем мысленной симпатии к оскорбленному, то оно принимает характер безкорыстного действия. Таким образом, то, что мы называем карательной санкцией, есть в сущности ничто иное, как *защита* личности от посягательства на ее свободу.

Требуя карательной санкции вообще, даже когда наши интересы не нарушаются, мы мысленно ставим себя на место оскорбленной личности и отождествляем себя с потерпевшим лицом.

Физическая и социальная потребность в моральной санкции имеет двоякий характер, потому что санкция бывает то наказанием, то наградой. Если награда представляется нам столь же естественной, как и наказание, то это потому, что она также имеет своим источником отраженное действие, первобытный инстинкт жизни. Всякая ласка вызывает и ждет ответной ласки; выражение благожелательности порождает подобное же со стороны другого, это справедливо для всего животного мира; собака, которая осторожно приближается, помахивая хвостом, к другой собаке, чтобы лизнуть ее, возмутится так же сильно, если эта собака встретит ее, оскалив зубы, как возмущается добрый человек, когда ему платят злом за сделанное добро.

Наш беглый анализ чувств, которые возникают в душе человека при виде наказания злых или вознаграждения добрых, показывает, каким образом создалась идея неумолимой воздающей справедливости, соразмеряющей добро с добром, зло со злом; эта идея—метафизический символ физического инстинкта, который в сущности входит как составная часть в общий инстинкт сохранения жизни. Теперь нам остается рассмотреть, каким образом этот инстинкт постепенно изменяется в человеческом обществе и как понятие воздающей справедливости мало по малу теряет свой смысл практической поддержки морали, какую эта поддержка находит еще и теперь в народном чувстве.

В древности обыкновенно кара была гораздо сильнее, чем самый проступок, защита превосходила нападение. попробуйте раздразнить дикаря, он убьет вас; сделайте попытку в этом роде с цивилизованным человеком, он ответит какой нибудь оскорбительной для вас шуткой; оскорбите философа—он вам просто ничего не ответит. Это все растущее смягчение карательной санкции обусловливается законом *экономии сил.* Было время когда, защищаясь против оскорбителя, его уничтожали. Позднее люди стали сознавать, что нет нужды поступать так сурово; тогда является попытка точно соразмерить рефлективную реакцию с нападением; в этот период создается правило: «око за око и зуб за зуб.»

«Око за око»—таков физический закон равенства действия и противодействия, который должен управлять организмом, достигшим совершенного равновесия и функционирующим самым правильным образом. С течением времени человек увидел, что безполезно, даже в видах личного сохранения, непременно со-

размерять налагаемое наказание с перенесенным страданием. Культурный человек стремится уменьшить наказание и в будущем все более и более будет стремиться этого. Человечество будет все реже и реже прибегать к разного рода карам, к тюрьмам, всякого рода санкциям, этим непроизводительным расходованиям социальной энергии, становящимся совершенно бесполезными с того момента, когда оне превосходят единственную цель, в которой находят себе научное оправдание, а именно защиту личностии общества от нападения.

В настоящее время в культурном обществе наблюдается стремление смягчить наказание; злопамятство, ненависть, мстительность, все более и более склонны к исчезновению, уступая место простому констатированию факта и изысканию наиболее рациональных средств, которые могли бы воспрепятствовать повторению этого факта. Что такое ненависть? Это просто выражение инстинкта физического самосохранения, вызываемого чувством опасности, всегда *существующей* в лице другого человека. Если какой нибудь мальчик бросил в собаку камень, то, естественно, что в уме собаки образ мальчика соединяется с действием бросания камня; отсюда ее гнев и рычанье при виде мальчика. Ненависть имела, следовательно, свою полезную сторону и находила рациональное оправдание в отсталом общественном состоянии: она была ценным возбудителем нервной и, вместе с тем, мускульной системы.

В цивилизованном обществе, где человек не вынужден сам лично защищать себя, ненависть не имеет более смысла. Если у кого нибудь воры украли имущество, он обращается в полицию; если он пострадал, то требует возмещения своих убытков. В наше время ненависть питают только честолюбцы, невежды или глупцы. Дуэль это нелепое явление, должно исчезнуть в будущем. Смертная казнь должна также исчезнуть или она останется только как предупредительное средство, имеющее целью чисто механическое устранение прирожденных преступников. [1]).

[1]) Здесь Гюйо противоречит сам себе: если человек—*прирожденный* преступник, то он совершенно неответственен за свои преступления и карать его смертью только «с целью механического устранения его», совершенно нелепо. Для ограждения общества от таких преступников вполне достаточно их изоляции. В социалистическом или коммунистическом обществе с прирожденными преступниками, если таковые *существуют* вообще, вероятно, будут поступать именно таким образом, т.-е. просто изолировать, а не убивать. Это будет делаться не столько из соображений гуманности и сострадания к преступнику, сколько из интересов самого общества: убийство человека по суду, даже самого от‘явленного преступника, действует развращающим образом на людей и институт смертной казни понижает нравственный уровень в обществе, нисколько не устрашая преступников.

Примечание Н. Лебедева.

Тюрьмы и каторга будут, вероятно, уничтожены и заменены высылкой, которая является самой простой формой исключения из общества. Тюрьма уже смягчила свои нравы; свет и воздух находят себе большой доступ в нее: железные решетки, которые удерживают виновного, не лишая его солнечных лучей, изображают символически идеал карательного правосудия, который можно выразить следующей формулой: *максимум общественной безопасности и минимум индивидуальных страданий*.

Таким образом, по мере того, как человечество подвигается вперед в своем развитии, истина все более и более проникает в массы и преобразует потребность в наказании. Если общество и наказывает теперь своих членов, то это наказание налагается не как искупление содеянного, а как мера, которая должна удержать преступника от совершения в будущем подобных актов. Санкция имеет действительное значение только как обещание наказания или угрозы, предшествующей проступку. Когда же преступление уже совершено, санкция теряет свою ценность. Вот почему теперь не наказывают, например, умалишенных: от наказания их отказались, когда медицинская наука установила, что страх наказания не действует на них.

В наше время не только социальные кары находят меньшее приложение, но становятся реже и социальные награды. (дворянские титулы, почетные должности и т. п.). В древнем Риме, если полководец проигрывал битву, то его очень часто предавали казни или распинали; если он оказывался победителем, то его нередко избирали *императором* и ему устраивали триумф. В настоящее время, современных генералов и полководцев не ожидают такие почести, но за то им не грозит смерть при поражениях. В обществе, основанном на взаимном обмене, тот, кто оказал услугу, может ждать, в силу экономических законов, не санкции, а просто другой услуги, *гонорара* или *заработной платы*, что заменяет награду в собственном смысле. В сущности *награда* в том виде, в каком она существовала и теперь еще существует в не демократических обществах, всегда составляла *привилегию*. Например писатель, которому король по своему произволу назначал некогда пенсию или жалованье, был, конечно, *привилегированным* писателем, тогда как теперь писатель, книги которого выдерживают наибольшее число изданий, оказывается просто автором, которого читают. Взгляд на награду как на привилегию, так глубоко вкоренился в умах людей, что очень часто награда становилась *наследственной*, как, например, лены или титулы. Таким образом, мнимая, воздающая справедливость, в действительности, являлась источником самых оскорбительных несправедливостей.

Более того, сам награждаемый, получая награду *даром*, а не по заслугам, не возвышался морально, но, наоборот, его нравственное достоинство принижалось.

Подобно социальным наградам и другие, менее определенные, выражения социального поощрения, как, например, *общественное уважение* и *популярность*, все более и более теряют свое значение по мере развития культуры. У дикарей популярный человек считается почти богом, более цивилизованные народы видят в таком человеке „провиденциальное орудие"; но наступит момент, когда все будут видеть в нем просто человека и ничего больше. Увлечение народов Цезарями и Наполеонами постепенно исчезнет; уже теперь только слава людей науки кажется нам единственно великой и неувядаемой. Но люди науки, пользующиеся уважением только среди немногих, которые их понимают, известны лишь в тесном кругу. Люди таланта или гения привыкнут постепенно искать одобрения только в своем собственном уважении или в уважении небольшого круга лиц, мнением которых они дорожат. Работая незаметно, они проложат новые пути в области человеческой мысли и затем откроют их человечеству, побуждаемые к этому скорее внутренней силой, чем желанием награды. Чем дальше мы подвигаемся вперед, тем более мы чувствуем, что человек сам по себе значит очень мало; для нас самым существенным является *дело*. Эра личностей кончается, настает эпоха масс. В наши дни какой нибудь закон, касающийся народа, интересует нас больше, чем приключение, происшедшее с каким либо высоким лицом; некогда было как раз наоборот.

Вопросы о личностях должны исчезнуть, чтобы уступить место абстрактным идеям науки или конкретному чувству сожаления и филантропии. В грядущем будет все более расти стремление облегчить положение страждущих, а не стремление одарять богатыми наградами тех, которые хорошо поступают. На место воздающей справедливости, которую можно назвать справедливостью индивидуальной, личной, привилегированной, должна стать справедливость более высокая, обращающаяся в сущности в любовь к ближнему.

Любовь—ко всем людям, какова бы ни была их нравственная, умственная или физическая ценность,—вот та конечная цель, которую должно преследовать общество.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Критика внутренней санкции и угрызения совести.

Всякая внешняя санкция—наказание или награда—представляется нам или как жестокость, или как привилегия. Если нет чисто морального внешнего основания для того, чтобы установить безусловное соотношение между добродетелью и счастьем, то может быть мы найдем внутри самого человека известные основы моральной санкции, позволяющие человеку правильно соизмерять отношения между добром и наградой за него? Другими словами—не существует ли в нашем сознании, выражаясь языком Канта, *патологическое* состояние *удовольствия* или *страдания*, санкционирующее *нравственный закон* и составляющее род нравственной патологии.

Представим себе, что существует добродетель, которая не имела бы никакого отношения ни к чувствам, ни к инстинкту, а согласовалась бы только с одним *чистым разумом*. Вообразим себе далее имморальное направление воли, отрицающее «закон практического разума» и не встречающего себе противодействия со стороны какой либо естественной страсти. В таком случае будет-ли рационально связывать заслугу или вину, не имеющие никакой связи с чувственным миром, с чувственным страданием или с наслаждением?

Таким образом, нравственное удовлетворение или угрызения совести, как *удовольствие* и *страдание*, как *страсти*, т. е. как простые проявления чувствительности нашего организма, кажутся Канту не менее необ‘яснимыми, чем самая идея долга.

Кант видит здесь тайну, но эта тайна оказывается невозможностью. Если бы нравственная заслуга была только подчинением *закону разума*, если бы она была чистой *рациональностью*, делом чистой трансцендентной свободы, она не производила бы никакого наслаждения, никакой внутренней теплоты, никакого биения сердца. Точно также, если бы дурная воля—эта основная причина вины—могла бы не находится в противоречиях *ни с какой* естественной наклонностью нашего существа, она не производила бы страдания: в таком случае вина должна была

бы даже *естественно* привести к совершенному чувственному счастью, удовлетворяющему наши страсти. Если этого мы не наблюдаем, то лишь потому, что всякий нравственный или безнравственный поступок, даже в том случае, когда ему придают сверхчувственный характер, встречает в нашей «патологической» природе благоприятствующие или задерживающие обстоятельства. Если мы наслаждаемся или страдаем, то это происходит не потому, что наше намерение ссгласуется или противоречит вечному сверх'естественному закону свободы, а потому, что наш поступок согласуется или противоречит нашей чувственной природе, которая всегда более или менее изменчива.

Другими словами, нравственное удовлетворение или угрызение совести не вытекают из нашего *отношения к моральному закону*, но из нашего *отношения* к *естественным* законам нашей природы.

В сущности, санкция, называемая *моральной*, но в действительности *чувственная*—представляет собою ни более, ни менее, как частный случай того *естественного* закона, согласно которого *всякое проявление активности сопровождается удовольствием*. Это удовольствие уменьшается, исчезает и заменяется *страданием* благодаря *внутренним* или *внешним* противодействиям, встречаемым этой активностью. *Внутри* нас наше стремление к активности может встретить противодействие или в природе ума и в умственном темпераменте, или в характере и *моральном* темпераменте. Умственные наклонности очень различны у людей; поэт едва-ли будет когда нибудь хорошим нотариусом, и легко понять какие должен был испытывать страдания Альфред Мюссе, когда он служил писцом. Поэт с трудом может сделатся математиком. Ум каждого из нас располагает, повидимому, определенным числом склонностей, которые быть может определяются наследственностью и привычками, привитыми с детства. Когда ум отклоняется от этих обычных для него направлений, он испытывает страдание. Это страдание может в известных случаях приблизится к «нравственным» угрызениям совести. Представим себе, например, артиста, который чувствует свою гениальность и который осужден заниматься ручным трудом; это чувство бесплодно растрачиваемой жизни, невыполненной задачи, неосуществленного идеала будет преследовать его также упорно, как и сознание нравственного падения. Если мы перейдем от людей с интеллектуальным темпераментом к людям, у которых преобладает эмоциональная сторона характера, то и здесь мы встретим массу инстинктивных склонностей (к скупости, любви, воровству, жестокости, жалости и т. д.), которые доставляют радость или страдание, смотря по тому, подчиняется или противится им воля. Радость, которую испытывает добрый человек следуя своим *социальным инстин-*

ктам, соответствует радости, которую испытывает преступник следуя своим *антисоциальным инстинктам*. Маудсли приводит следующие слова одного молодого злодея: «Боже! как приятно воровать! Если бы я был миллионером, я все же стал бы воровать!» Когда радость от содеянного вреда не сопровождается ни сожалением, ни угрызениями совести, а согласно криминалистам, это не встречается у девяти десятых преступников,—направление сознания совершенно нарушается, подобно тому, как нарушается направление магнитной стрелки; дурные инстинкты заглушают все прочие и становятся почти единственным источником *патологической* санкции.

Таким образом, патологическое явление, называемое внутренней санкцией, относится безразлично к моральной ценности актов. Наши инстинкты и наши чувства не знают, чего они хотят; они слепы сами по себе и принуждены руководиться разумом.

Радость совершить добро и угрызения совести от содеянного нами зла всегда пропорциональны той борьбе, которую приходится выдерживать с наклонностями нашего физического или психического темперамента. Из элементов внутренней радости или угрызений совести, вытекающих из чувственной природы нашего организма, некоторым постоянством отличается чувство удовлетворения, которое мы испытываем, когда считаем, что мы приближаемся к намеченному нами идеалу. Этому чувству соответствует умственное страдание, испытываемое нами при нашем моральном падении. К сожалению, такие угрызения совести обнаруживаются большею частью лишь у людей с философским направлением ума.

Страдание, вызываемое несоответствием нашего идеала и нашего реального поведения, бывает тем сильнее, чем полнее и яснее сознание идеала. Наиболее развитые в моральном отношении люди испытывают более сильные внутренние страдания вследствие неосуществленного идеала. Угрызения совести, с мучительным беспокойством, находятся в прямом отношении к степени развития личности.

Общепринятая и даже кантовская мораль стремятся обратить угрызения совести в *искупление* и вследствие этого они усматривают какую то таинственную связь между нашей моральной волей и природой. Мы уже пытались свести угрызения совести к естественному сопротивлению наиболее глубоких склонностей нашего существа, а чувство удовлетворения к *естественному* чувству *довольства*, которое мы испытываем когда уступаем этим наклонностям. Если сверх'естественная санкция существует, то она должна быть чужда чувству, страстям в собственном смысле слова. Страдание от угрызений совести, да и вообще всякое страдание имеют однако нравственное значение, ко-

торым нельзя пренебречь, но которым чистые утилитаристы слишком часто пренебрегают. Известно, с каким отвращением Бентам относился к «аскетизму», как он опасался малейшего посягательства на удовольствие; но он был неправ. В области морали страдание может явится таким же средством, каким являются в медицине горькие вещества—сильным тоническим средством. Больной сам чувствует потребность в нем.

Чтобы вывести пятно, нужно прибегнуть к какой нибудь протраве: страдание может быть такой протравой. Если оно никогда не может сделаться моральной *санкцией*, благодаря разнородности зла патологического и зла морального, оно может зато сыграть иногда роль полезного прижигающего средства. В такой форме страдание является, несомненно, врачующей силой; но для того, чтобы оно имело действительно моральный характер, его должен призывать сам человек. Более того, необходимо помнить, что врачевание не должно быт слишком продолжительным. Религия и классическая мораль понимали цену страдания, но они злоупотребляли им; они поступали так, как поступают хирурги, которые, иногда без надобности отрезают руки или ноги. «Скроить»—не значит еще достичь желанного конца: конечная цель заключается в том, чтобы скроенное «сшить». Угрызения совести лишь тогда имеют цену, когда они приводят к хорошему решению.

Мы показали выше, что угрызения совести можно рассматривать с двух точек зрения: или они нам представляются как мучительное, но *пассивное* признание морального проступка, или же они возникают в нас как тягостное, но *активное* и энергичное усилие, направленное к тому, чтобы выйти и подняться из атмосферы морального преступления. В первой своей форме угрызения совести могут оказываться логически и физически необходимыми, но морально хорошими угрызения совести могут стать лишь тогда, когда приобретают характер усилия Следовательно, угрызения совести являются тем более нравственными, чем менее они походят на *санкцию* в собственном смысле слова. Есть личности, у которых обе формы угрызений совести ясно разделены; есть такие лица, которые, благодаря преобладанию у них разума и воли, не нуждаются в сильном страдании, чтобы признать свой поступок дурным и обязать себя исправить его последствия. С моральной точки зрения эти последние личности выше других, а это является доказательством, что мнимая внутренняя *санкция*, как и все санкции другого рода, может быть оправдана лишь как средство *действия*.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Критика религиозной и метафизической санкций.

I

Религиозная санкция.

Чем более мы будем углублять анализ моральной санкции, тем более будет становиться ясно, что моральная санкция в собственном смысле этого слова, т. е. нравственная «патология», играет роль лишь предупредительного орудия, приносящего пользу лишь там, где уже намечены пути. По ту сторону жизни, в бездне вечности, моральная санкция становится бесполезной. Раз «испытание» жизни закончилось, нет надобности прибегать к санкции, за исключением того случая, когда желательно извлечь из санкции какие либо наставления полезные для последующих «испытаний». Но христианская религия придерживается иного взгляда. Предписывая известные правила поведения, требуя выполнения некоторых обрядов, признания тех или иных догматов, религия нуждается в санкции для того, чтобы подтвердить свои предписания. Все религии единогласно утверждают, что за нарушение их предписаний виновные подвергаются вечным мукам; перед теми страданиями, которыми угрожают религии, бледнеют даже все ужасы, какие может придумать самый злейший человек для своего врага.

В этом отношении, как и во многих других, ни одна религия не согласуется с духом нашего времени; и странно то, что многие современные философы, метафизики еще следуют им и теперь. Люди представляют себе бога как ужасную силу и приписывают ему человеческую психику; они думают, что когда бог раздражен, он посылает на людей самые ужасные кары. Но люди традиционного религиозного мировоззрения забывают, что бог— этот высший идеал—должен быть просто неспособным причинять кому либо, зло, а тем более платить злом за зло. Именно потому, что в боге олицетворяется максимум силы, он может

назначать лишь минимум наказания. Затем, так как бог является олицетворением высшего добра, то невозможно себе вообразить его налагающим даже и минимум наказания: нужно допустить, что «небесный отец» в том, по крайней мере, отличается от земных отцов, что он не наказует своих детей. Наконец, так как бог представляет собою верховный разум, то нельзя предположить, что он делает что нибудь без достаточного основания; но на каком основании заставит он страдать невинного?

Все религии склонны представлять себе злого человека в образе титана, вступающего в борьбу с богом. Но воображать себе, что бог борется с своим противником при помощи материальных средств, значит иметь о боге странное представление. Бог не может бороться с человеком, не принижая себя. Одно из двух—или бог, олицетворение вечных законов, есть существо всемогущее и тогда мы не можем *оскорбить* его, а он не должен *наказывать* нас, или же мы действительно можем его оскорбить, в таком случае бог не всемогущ, так как он не может сделать так, чтобы мы его не оскорбили, тогда бог не «абсолют», он—не божество. Основатели религии полагали, что самый священный закон должен быть и самым сильным; но справедливо обратное. Идея силы логически выливается в соотношение действия и противодействия; следовательно, с моральной стороны всякая физическая сила оказывается слабостью. Понятие, согласно которому бог сотворил «ад», является в высшей степени странным и антропоморфичным.

Если человеческий закон не может обойтись без физической санкции, то это зависит от того, как мы указали выше, что это закон человеческий и гражданский. Но такую мерку нельзя применять к закону моральному. Так как ни какая внешняя сила неспособна оказать какого нибудь действия на этот закон, то последнему нет нужды прибегать к противодействующей силе. Моральный закон всегда неумолимо восстает перед тем, кому кажется, что он ниспроверг его, подобно великану, который постоянно вставал перед геркулесом, полагавшим, что ему удалось навсегда поразить его. Своей вечностью—вот чем единственно может мстить высшее благо тем, кто нарушает моральный закон.

Если бы бог создал людей столь злыми, что они постоянно противоречили бы ему, он должен был лишь жалеть о том, что сотворил их. Он должен был бы не наказывать людей, а по возможности облегчать тяжесть их несчастия и быть к ним тем мягче, чем они были бы хуже.

Одно из двух, или виновные могут быть направлены на путь добра, и тогда ад обращается просто в огромную школу, где стараются вывести из заблуждения всех отверженных, подготовить им возможно скорее доступ к раю; или же грешники

неисправимы, подобно неизлечимым маниакам (что, конечно, абсурд),—но в таком случае они достойны сожаления, и божественная доброта должна стараться смягчить их несчастие всеми средствами, предоставляя им всю массу чувственных благ. С какой бы из этих двух точек зрения мы не смотрели, учение об аде, оказывается несоответственным истине.

Кроме того, *осуждая* какую либо душу, т.-е. навсегда удаляя ее от себя или, выражаясь менее мистически, отторгая ее от истины, бог сам себя отторгает от этой души, ограничивает свое собственное могущество и, в известной мере, сам себя осуждает.

Что касается чувственного наказания, указываемого богословами, то учение об этом еще менее выдерживает критики, если даже мы будем принимать его в метафизическом смысле. Вместо того, чтобы осуждать на вечное мучение, бог может лишь вечно призывать к себе тех, которые от него отвернулись; можно вместе с Микель Анджелло сказать, что бог простирает свои руки на символическом кресте главным образом к грешникам, а не к праведникам. С той недосягаемой высоты, на которую мы возносим бога, отверженные не могут не казаться несчастными. Но разве несчастные не должны, уже в силу своего несчастия, первые пользоваться милостями бесконечной благости?

II

Санкция любви и братства.

До сих пор мы рассматривали два вида санкции—*наказание* и *награду,* при чем эти два вида моральной санкции считаются как бы тесно связанные друг с другом. Однако, может быть, возможно рассматривать их и независимо друг от друга?

Некоторые современные философы, действительно склонны повидимому отвергать награду и право на нее в области морали; они признают нравственным и законным одно лишь наказание за проступки. Но, существует и провивоположная точка зрения, которую защищает французский философ А. Фулье. Фулье совершенно отрицает законность и целесообразность наказания и стремится установить рациональное отношение между заслугой и наградой.

Согласно теории Фуллье, наша вселенная представляет собою нечто вроде огромного общества, в котором всякий долг всегда является долгом по отношению к чему то живому проявляющему деятельность. В таком обществе «любящий должен быть любимым». Что может быть естественнее этого? Сказать, тчо добродетельный человек заслуживает счастья, значит ска-

зать, что «всякая добрая воля желает ему блага, взамен блага, которого он желал». Соответствие между счастьем и заслугой становиться тогда «отношением воли к воле, личности к личности, отношением признательности и следовательно, братства и нравственной любви» [1]).

Таким образом в идее возвратного действия и признательности мы видим естественное взаимоотношение между добрыми действиями и счастьем. Доброта—вот новый принцип санкции, исключающий наказание и оправдывающий награду, не материальную, а моральную. Следует отметить, что эта санкция не относится к человеку изолированному. Согласно теории Фуллье, изолированного человека никогда не было, как вообще не было никакого изолированного существа; нельзя выйти из общества так же, как нельзя уйти из вселенной: нравственный закон и сказанное нами об отношениях между людьми применимы также и к отношениям всех существ вообще. Таким образом, с этой точки зрения моральная награда становится как бы «ответной» любовью; всякое доброе действие—это как бы «призыв» ко всем существам обширной вселенной; несправедливо, чтобы этот призыв не был услышан и чтобы любовь, претворенная в действие не породила бы признательность: любовь предполагает взаимность любви, следовательно, *со-действие, ко-операцию.*

Что же касается физического несчастья, выпадающего на долю человека, то с точки зрения разбираемой нами теории, несчастье и зло является результатом слепой воли, восстающей из самых недр природы, из недр вселенского общества. Если мы допустим, что человек и вообще разумное существо действительно относится с любовью ко всем, то он имеет право на уважение и помощь не только со стороны людей, но и тех элементарных воль, которые составляют природу. Всякое чувственное зло страдание, болезнь, смерть,—можно рассматривать как результат некоторой борьбы и слепой ненависти со стороны существ с нисшей волей. Любовь к ближнему должна быть отплачена любовью же, и не только со стороны той или другой личности, но и со стороны всей природы.

Эта гипотеза, по нашему мнению, представляет единственный и последний довод для оправдания метафизическим путем того чувства негодования, которое вызывается в нас при виде совершающегося зла. Но в этом случае мы должны допустить, что все воли во вселенной имеют одну и ту же сущность, одни и те же стремления к единой цели? Отсюда возникает еще одно предположение: не существует-ли наряду с внешней эволюцией, формы которой столь разнообразны, внутреннее стремление вечно тожественное, проявляющееся во всех существах?

---

[1]) Фуллье. La Libertè et le déterminisme.

Согласно изложенной нами теории, идея санкции сливается с более моральной идеей *кооперации*, сотрудничества. Тот, кто творит благо, участвует, в столь великом деле, что имеет право на содействие и поддержку со стороны всех существ, начиная с первичной монеры, и кончая наиболее высшим существом во вселенной. Наоборот, тот же кто причиняет зло, должен всюду встречать «отказ в содействии», и этот отказ является для нэго своего рода отрицательным наказанием; такой человек должен чувствовать себя морально изолированным, тогда как творящий добро находится в общении со все вселенной.

Таким образом, идея конечной гармонии между нравственным благом и счастьем, очищенная от примесей, подкрепленная метафизикой, становится допустимой. Но прежде всего эта идея не является более истинной санкцией формального *закона*. Это даже не формальный закон Канта, не умозрительное суждение по которому законность тесно связана с благоденствием как наградой, словом она не вводит нас в царство законодательства настоящей санкции. Мы можем даже сказать, что она переносит нас в область, которая стоит выше *справедливости*, в собственном смысле этого слова, в область *братства*. Это не справедливость, регулирующая меновые отношения, ибо идея братства исключает идею математического обмена, равновесия услуг, точно измеренных и равных друг другу в количественном отношении: добрая воля не соразмеряет того, что она должна дать, с тем, что она получила, — она воздает вдвое, в десять раз больше. Это не уравнительнея справедливость, ибо идея точного и справедливого распределения, хотя бы даже *морального* не есть идея братства.

Моральная санкция является следовательно, чисто человеческой идеей и она входит как необходимый элемент в концепцию нашего общества, но которую можно вполне устранить, из общества, состоящего из таких мудрецов как Будда и Христос. Для таких людей никакой моральной санкции не нужно.

В сущности—даже в кантовской морали—санкция является лишь средством, имеющим целью оправдать рационально и материально *формальный* нравственный закон, требующий от вас жертвы. Моральное учение Канта, доведенное до своих крайних логических выводов, должно было бы привести к полной антиномии между чисто нравственной заслугой и идеей чувственной награды. Доктрина канктианцев могла бы резюмироваться в следующих словах одной восточной женщины, о которой рассказывает Жуанвиль: «Ив. доминиканский монах, встретил однажды в Дамаске старую женщину, имевшую в правой руке чашу с огнем, а в левой бутылку с водой; Ив спросил ее: «что ты хочешь делать?»—Сжечь рай и затопить ад»—ответила женщина. На воп-

рос Ива—зачем она хочет сделать это, женщина ответила: «потому что я хочу,чтобы всякий делал добро не ради награды в раю и не из страха перед адом, а из любви к богу».

Если бы возможно было доказать, что в добродетели заключается счастье, и что выбор между добродетелью и удовольствием означает выбор между двумя родами наслаждения—нисшим и высшим, то это, как мне кажется, примирило бы всех. Стюарт Милль и Эпикур тоже верили в это. Без сомнения, на примере жизни многих возвышенных натур мы можем доказать что добродетель приносит с собою счастье. Но, к сожалению, этого. нельзя доказать, если мы возьмем жизнь большинства людей. Мало вероятия в том, чтобы солдат, умирая на передовых позициях сраженный пулей, испытывал бы, после того как он совершил поступок высшей добродетели, пожертвовав своей жизнью, наслаждение равное счастью целой жизни. Мы вынуждены признать, что добродетель не есть чувственное счастье. Более того, нет никакого ни *естественного*, ни чисто *морального* основания для того, чтобы добродетель принесла счастье. Когда возникают некоторые моральные затруднения, человек чувствует себя как бы захваченным зубчатыми колесами: он пленник «долга», он не может освободится, ему остается лишь ожидать движения огромного общественного или естественного механизма, который должен раздавить его. Человек покоряется, сожалея быть может о том, что именно он стал избранной жертвой. Необходимость приносить себя в жертву во многих случаях обозначает злополучный жребий; человек всетаки берет его, не без некоторой гордости украшает им свое чело и отправляется с ним в путь.

Но если долг может требовать реальных жертв, то не приобретают-ли в таком случае жертвы *исключительных* прав на чувственное вознаграждение, на чувственное счастье? Повидимому, нет. *Всякое* страдание, *невольное* или *вольное*, по тому одному, что оно страдание, заслуживает, как нам кажется, награды, т. е. уравновешение, указывает на отношение чисто логическое и чувственное, а не моральное, то же самое нужно сказать о термине—наказание. Этот термин принадлежит языку страстей, откуда он перенесен не совсем удачно, в область морали. Компенсация чувственных благ и зол—вот все, что мы можем заимствовать из вульгарных понятий о каре и награде. По верованию древних греков Немезида наказывала не только злых но и счастливых, именно тех, на долю которых выпадало больше наслаждений, чем сколько полагалось. Христианство первых веков смотрело также на бедных, на нищих духом или телом, как на имеющих более всего шансов на то, чтобы оказаться избранными. Богатому человеку Евангелие угрожает адом, повидимому, только по той причине, что он богат. Первые будут

последними. Идеал заключается в абсолютном равенстве счастья между всеми существами, каковы бы они ни были. В жизни, напротив, господствует неравенство; большая часть живых существ, как добрых, так и злых, может следовательно, претендовать на удовлетворение в будущем на уравновешивание наслаждений, на всеобщую нивеллировку. Необходимо привести к одному уровню океан вещей. Но никакое наблюдение природы не заставляет предполагать, чтобы это было когда нибудь достигнуто. С другой стороны, ни одна нравствепная система не может категорически и бузусловным образом доказать *нравственного* права на возмещение *чувственного* страдания. Разум совершенно не *требует* этой компенсанции, его *желает* лишь наша чувственная природа. Такая компенсация с научной точки зрения является сомнительной, и, быть может, даже просто невозможной.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Заканчивая нашу книгу, мы считаем необходимым резюмировать и подчеркнуть те основные идеи, которые мы стремились развить на предшествующих страницах.

Наша цель заключалась в том, чтобы дать очерк морали, не опирающейся ни на какой абсолютный долг и независимой от всякой абсолютной санкции. Мы хотели определить те границы, до которых может делать свои исследования в области морали позитивная наука и дальше которых начинается область метафизических предположений.

Устраняя всякий *закон*, предшествующий *фактам*—закон априорный и категорический,—мы должны были исходить в своем исследовании из самих фактов, чтобы из них вывести законы морали, и отправляясь из реальности, создавать моральный идеал. Рассматривая общую картину мира, мы должны были признать, что самым существенным и основным фактом нашей природы оказывается тот факт, что мы являемся прежде всего живыми, мыслящими и чувствующими существами. Таким образом мы пришли к заключению, что основы морали мы должны искать в самой жизни, в физических и духовных ее проявлениях.

Но при дальнейшем анализе оказывается, что у человека сама жизнь как бы раздваивается на жизнь безсознательную и сознательную. Большинство мыслителей моралистов обыкновенно обращают свое внимание только на сознательную жизнь, а между тем настоящую основу активности, следовательно, и морали, составляет безсознательное или подсознательное. Правда, сознание может с течением времени разрушить путем анализа то, что темный синтез наследственности собрал в человеке и в нациях. Сознание имеет некоторую разлагающую силу, которую не оценили в достаточной мере ни утилитарная, ни даже эволюционная школа. Вследствие этого необходимо восстановить гармонию между размышляющим сознанием и непосредственным инстинктом: нужно найти такой принцип деятельности, который был бы общим для той и другой области

жизни, который, следовательно, не разрушался бы, а скорее укреплялся бы благодаря самосознанию.

Нам кажется, что мы нашли такой принцип в идее *возможно более интенсивной и экстенсивной жизни*, как физической, так и нравственной. Жизнь сознавая себя, сознавая свою интенсивность и экстенсивность, не может стремиться к саморазрушению; она увеличивает лишь свою жизненность.

Однако в жизни существуют антиномии, которые вызываются борьбою и соперничеством всех существ из-за средств существования и погоней за счастьем. В природе нигде не разрешена антиномия борьбы за жизнь, но моралист мечтает если не целиком разрешить эту антиномию, то, по крайней мере, ослабить ее насколько возможно; для этого моралист ссылается на моральный закон, утверждая, что этот *закон выше всех законов природы, что он вечный и сверх'естественный.* Истинная наука не может принять этот закон в основу морали, так как существование этого закона нельзя доказать с достаточной ясностью. Вот почему мы отказались в своем исследовании от ссылки на этот закон. Мы отнесли его в область гипотез, но никакой закон не может иметь своим источником недоказанную гипотезу. Вследствие этого мы снова должны вернуться к действительной жизни, чтобы здесь найти основной принцип морали, регулирующий жизнь. Но регулировать жизнь менее широкую, может лишь жизнь более полная и более широкая. Чисто научная мораль в этой последней, то-есть в наиболее полной и широкой жизни и может искать свою основу.

Характерную черту жизни, благодаря которой мы можем в *известной мере* об'единить между собою эгоизм и альтруизм, мы назвали *плодовитостью жизни.* Необходимо, чтобы индивидуальная жизнь расширялась для других; чтобы в случае нужды она отдавала себя; такое расширение жизни не противоречит ее природе; напротив, оно согласно с ней; больше того,— оно необходимое условие настоящей жизни. Утилитарная школа морали вынуждена была остановиться в нерешительности перед вечной антитезой «я» и «ты», между «моим» и «твоим», перед задачей примирения личного интереса с интересом общественным. Однако живая природа не знает такого разделения, она не останавливается перед этим резким и логически неумолимым разделением: индивидуальная жизнь расширяется на пользу других потому, что жизнь обладает плодовитостью, а плодовита она потому, что она жизнь. Мы указывали выше, что личность, отдельная особь, обладает физической потребностью воспроизведения себе подобного, так что этот *другой* становится как бы условием *нашего собственного существования.* Жизнь, как и огонь, может сохранить себя, лишь передаваясь другим. И это верно не только в физическом

отношении, но и в духовном. Мысль, например, трудно удержать в себе, как и пламя: она создана на то, чтобы испускать лучи. Ту же потребность расширения испытывают и наши чувства: мы должны делиться радостью и горем с другими. Все наше существо отличается *общительностью*: жизнь не знает абсолютных классификаций и деления логиков и метафизиков; она не может быть совершенно *эгоистической* даже в том случае, если бы мы этого хотели. Со всех сторон мы открыты для окружающего нас мира, то активно воспринимая его, то пассивно подвергаясь его воздействию. Такое положение вытекает из основного биологического закона, согласно которому *жизнь есть не только питание*, но также *созидание и плодовитость*. Жить—значит не только *приобретать*, но и *расходовать*, тратить.

Установив этот общий закон физической и психической жизни, мы стремились определить, каким образом можно вывести из него правила нашего поведения, могущие заменить понятие долга. Что такое в сущности долг для того, кто не признает ни категорического императива, ни божественного закона? Для такого человека долг есть некоторый импульс. В самом деле, разберите подробнее понятия «нравственная обязанность», «долг», «моральный закон»—что сообщает им *активный* характер, как не импульс, неразрывно связанный с ними, как не сила, настойчиво требующая своего проявления. Вот эта—то импульсивная сила и кажется нам первым естественным заместителем сверх'естественного долга. Утилитаристы слишком поглощены еще соображениями о конечных целях, все внимание их занято *целью*, которая воплощается для них в пользе, а пользу они сводят к *удовольствию*. В этом отношении они гедонисты т.-е. они обращают удовольствия, в их эгоистической или симпатической форме, в великое движущее начало психической и моральной жизни. Мы же, напротив, становимся на точку зрения действующих причин, а не конечной цели. Мы констатируем в себе причину, которая оказывает действие даже раньше, чем удовольствие становится целью: причина эта сама *жизнь*, которая по самой своей природе стремится к умножению и расширению, и для которой удовольствие является следствием, но не непременной *целью*. Живой человек—не просто счетчик Бентама, не финансист, подводящий в своей главной книге баланс барышей и убытков: жить не значит считать, жить значит действовать. В живом существе происходит накопление силы, энергии, которая расходуется не потому, что трата *доставляет удовольствие*, а потому, что запас *должен расходоваться*: причина не может не производить своих следствий, даже независимо от соображений *о цели*.

Таким образом, мы пришли естественным образом к тому

заключению, что *долг* есть ничто иное как выражение *мощи*, силы, которая стремится вылиться в действие. Я должен, значит я могу. В нашей системе морали нет никакого сверх'естественного принципа; все положения вытекают из самой жизни и из силы, сокрытый в ней; жизнь сама создает в своем стремление к беспрерывному развитию; свою способность к деятельности к активности, она обращает в долг, в обязанность действовать.

Мы уже говорили, что вместо того, чтобы сказать: *я должен, следовательно я могу»*, правильнее было бы выражение: *«я могу, следовательно, я должен»*,. Отсюда вытекает *существование некоторого понятия долга создаваемого в силу самой способности к действию*. Таков, по нашему мнению, первый естественный заместитель мистического и потустороннего понятия *долга*.

Второй заместитель *долга* мы нашли в теории *идей—сил*: Мы признаем, вместе с Фулльс, *что сама идея высшей деятельности, как идея всякого действия, есть сила, стремящаяся осуществить действие, воплотиться в жизнь. Идея* есть даже начавшееся уже *осуществление* действия. С такой точки зрения долг есть ничто иное, как чувство глубокой *тождественности* между мыслью и действием и, вместе с тем, чувство *единства* личности, единства жизни. Кто не согласует своих действий со своей высшей мыслью, тот борется с самим собою, испытывает внутренний разлад и раздвоение.

Третий заместитель долга мы находим в чувстве. *Все возрастающее слияние чувств и все более увеличивающийся социальный характер возвышенных удовольствий* создают некоторое общее чувство *долга* или сознание необходимости поступать нравственно по отношению к нашим ближним. В силу естественной эволюции сфера наших удовольствий расширяется и удовольствия становятся все более и более общими; мы не можем наслаждаться, замыкаясь в рамки своего «я», наша среда, к которой мы с каждым днем все более и более приспособляемся, есть человеческое общество, и мы не можем быть счастливы вне этой среды, как не можем жить ни минуты без атмосферного возпуха. Чисто эгоистическое счастье некоторых эпикурейцев химера, абстракция, невозможность. Все истинные удовольствия людей более или менее *социальны*. Чистый эгоизм, как мы уже сказали выше, есть не утверждение нашего «я», а *искажение его*.

Таким образом, в нашей активности, в нашем способе мышления и в наших чувствах преобладает некоторое направление в сторону альтруизма. Нашим умом и чувством, руководит как бы могучая сила подобная той, какая управляет движением небесных светил. И эту силу, заставляющую нас действовать, мы можем с известным правой назвать *долгом*.

Жизнь - вот тот источник естественной и непроизвольной активности, которая создает в то же время и моральное богатство. Но, мы видели выше, что мысль, т.-е, разум, может оказаться в противоречии с этой естественной и непроизвольной активностью; разум может иногда стремиться ограничить долг и обязанность общежительности в том случае, когда альтруистические стремления приходят в столкновение с чувством самосохранения и эгоизма. Как бы ни уменьшалась, благодаря прогрессу эволюции, борьба за существование, эта борьба в известных случаях, довольно частых в наши дни, будет проявляться весьма интенсивно. Каким же путем можно будет, не опираясь на моральный закон категорического императива, склонить человека к полному безкорыстию, а иногда и к жертве своей жизнью?

Кроме тех побудительных причин, о которых мы уже говорили выше и которые действуют при нормальных условиях, мы указали еще и на другие, которые мы назвали любовью *к риску физическому* и любовью к *риску моральному*. Человек имеет склонность к риску не только в теории, но и на практике. Там, где прекращается очевидность и видимая реальность, мысль и действие человека не останавливаются и человек не успокаивается; если он перестает действовать, то его мысль работает дальше и переходит в область создания гипотез. Мы думаем, что в свободной морали категорический императив может быть вполне заменен такого рода умственными гипотезами, которые являются выражением *риска* в области мышления. Гипотеза—это риск мысли; действие, вытекающее из этой гипотезы—это риск воли; высшее существо - это то, которое наиболее рискует в своей мысли, или в своих действиях. Это превосходство вытекает из того факта, что данный человек имеет более богатый источник внутренней силы, чем другие; он имеет более *мощи*, следовательно он имеет и высший *долг*.

Даже жертва своей жизнью может быть, в известных случаях, расширением жизни, которая стала столь интенсивной, что человек предпочитает мгновенный порыв возвышенной экзальтации долгим годам серого обыденного существования. Бывают такие часы в жизни людей, когда можно сразу сказать: я живу, я жил. Если в жизни встречаются случаи, когда физическая или духовная агония продолжается целые годы, и если можио сказать, что иногда человек умирает медленной смертью в течение всей своей жизни, то верно и обратное утверждение, что можно сконцентрировать всю жизнь в одном мгновении любви и жертвы.

Наконец, подобно тому, как сама жизнь из того факта, что она способна к действию, создает уже этим самым долг действовать, точно также свою санцию жизнь создает из самого действия,

ибо проявляя себя, активно пользуясь своими способностями, человек наслаждается; если он проявляет себя меньше, он наслаждается меньше, если он проявляет себя больше, он наслаждается больше. Даже отдавая себя, жизнь снова себя обретает, даже умирая, человек в таких случаях сознает полноту своей жизни, которая готова снова явить себя под другими формами, так как в мире ничто не теряется.

Таким образом, только *сила* жизни и *активность* способны, если не вполне, то хоть отчасти разрешить те проблемы, которые ставит себе наша мысль в области морали. Скептики думают, что, как в морали, так и в метафизике, человечество заблуждается и обманывается, и что это всегда так будет, так как весь прогресс есть ничто иное как безсмысленный «бег на месте». Но скептики не правы. Они забывают то, что наши отцы избавили нас от многих своих заблуждений, и что мы избавили от наших заблуждений своих потомков. Скептики не видят, что во всех заблуждениях содержится доля истины и что эта крупица истины с течением времени растет и упрочивается.

С другой стороны, догматики, те, кто думают, что они одни обладают полной истиной, также не правы. Они не замечают того, что ко всякой истине примешаны заблуждения, что в человеческой мысли нет ничего столь совершенного, что можно было бы считать вполне законченным и не подлежащим дальнейшим изменениям. Скептик думает, что человечество не подвигается вперед и что истина не доступна ему, а догматик признает, что человечество уже у цели.

Однако, между этими двумя гипотезами есть середина: нужно признать, что человечество находится в движении, в развитии и нужно самому также двигаться, а не стоять на месте. Труд, говорят, выше мотивы, правильнее было бы сказать, что труд и есть истинная молитва, ибо в труде человек проявляет свою энергию, свою активность: будем же действовать вместо того, чтобы молиться.

Будем надеяться только на самих себя и на других людей, будем рассчитывать только на себя. Надежда, как и провидение, нередко предвидит. Разница между сверх'естественным провидением и естественной надеждой та, что первому приписывается способность изменить немедленно природу столь же сверх'естественными средствами, как и оно само, тогда как надежда изменяет сначала нас самих; это—сила, не возвышающаяся над нами, она заложена в глубине нашего существа и влечет нас вперед. Вопрос только в том, идем ли мы одни, или за нами следует мир, и может-ли мысль вообще когда нибудь заставить природу следовать за собою? Но, как бы то ни было всетаки будем идти вперед.

Мы находимся как бы на огромном корабле, у которого

буря сорвала руль и порывом ветра разбило мачту. Наш корабль затерялся в безбрежном океане, он блуждает по волнам подобно тому, как наша земля несется в небесном пространстве. Но, может быть суждено, что разбитый корабль в конце концов будет прибит к какому нибудь берегу. Быть может и наша земля, быть может и человечество придут когда нибудь к неведомой цели, которую оне создадут сами себе. Никакая рука не ведет нас; никакой глаз не бодрствует за нас. Руль уже сломан давно или, вернее, его никогда и не было,—его необходимо сделать; это великая задача, и это наша задача.

Содержание.

Стр.

Жан-Мари Гюйо и его теория морали. Статья Н. К. Лебедева . . 3

Предисловие автора 11

Введение. Критический обзор различных попыток метафизического обоснования моральной обязательности 15

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Критика метафизического догматизма.— Оптимистическая гипотеза.— Пессимистическая гипотеза.— Гипотеза о безразличии природы в области морали 15

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Мораль практического разума.—Мораль веры.—Мораль скептицизма (сомнения) 35

Книга первая.

Нравственные мотивы с научной точки зрения.— Чем можно заменить в научной системе морали *долг?* 47

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Интенсивность жизни—как основная причина деятельности живого существа 49

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Высокая степень интенсивности жизни неизбежно влечет за собою и наибольшее ее расширение 57

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

В какой мере побудительные мотивы к деятельности могут создавать своего рода обязательность--Возможное и должное 63

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Чувство долга, рассматриваемое с точки зрения динамики ума.— Как причина моральных поступков 70

Книга вторая.

Что может заменить чувство долга в морали? 79

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Удовольствия риска и борьбы—как эквивалент морального чувства долга 83

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Метафизический риск в мышлении — как средство, могущее заменить собою долг. Риск в действиях и поступках 93

Книга третья.

Идея санкции 105

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Критика естественной и моральной санкции 107

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Принцип карательного или защитительного правосудия в современном обществе 119

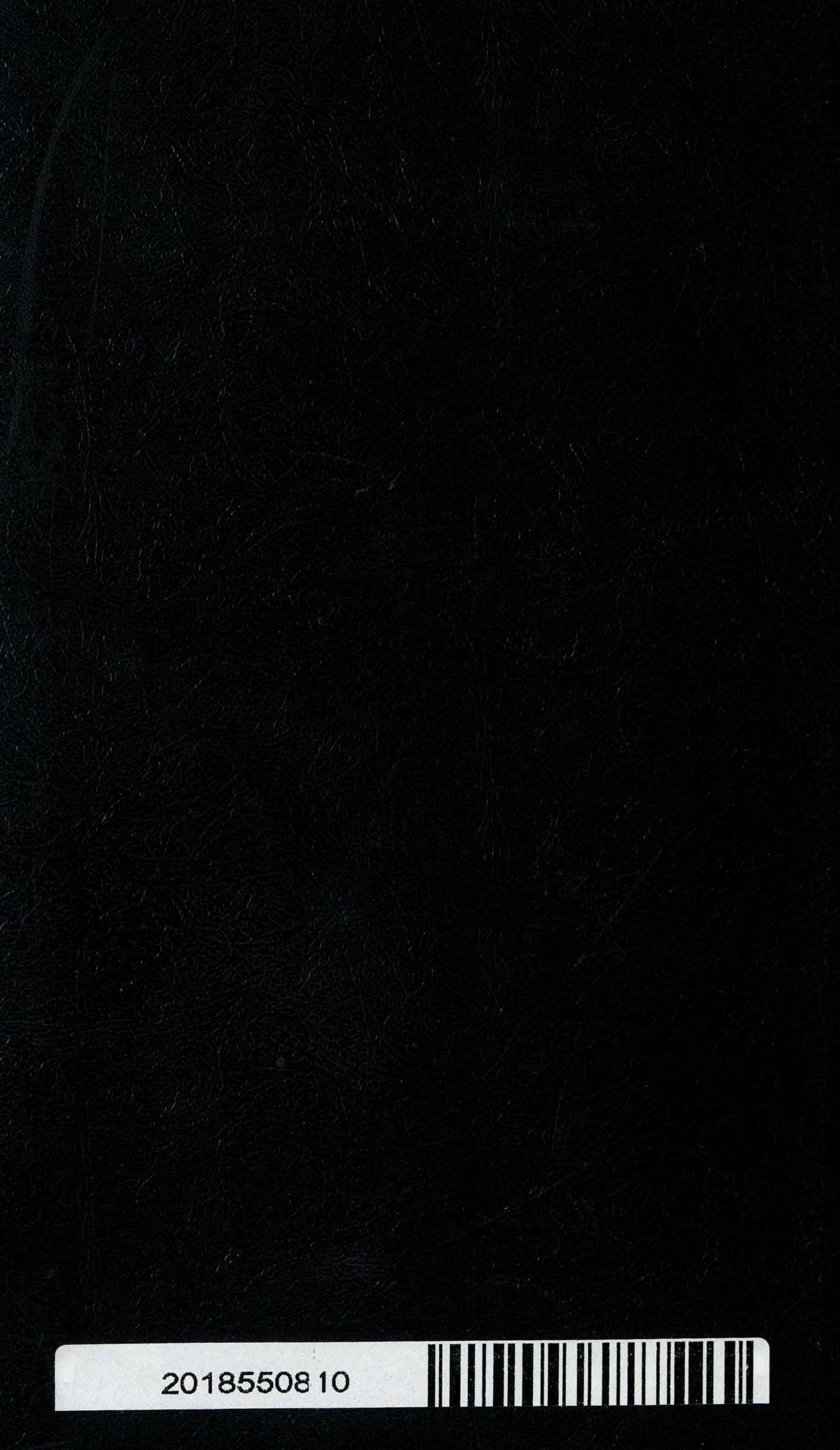
ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Критика внутренней санкции и угрызения совести 127

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Критика религиозной и метафизической санкции 131

Заключение 138


2018550810